AVICENA

SOBRE METAFISICA

VERSION Y COMENTARIOS DE MIGUEL CRUZ HERNANDEZ

TEXTOS ANOTADOS

Revista de Occidente
MADRID

Precio: 30 pesetas.

SOBRE METAFISICA

COLECCION

Esta colección pone al alcance del lector las obras clásicas de la Filosofía. Todo libro clásico, y más aún si es de filosofía, tiene supuestos que es preciso conocer para comprenderlo de un modo suficiente. En estos tomitos se da, junto al texto filosófico, su contexto histórico en forma de notas y comentarios, realizados por los mejores especialistas.

TOMOS PUBLICADOS:

LEIBNIZ.—*Discurso de Metafísica.* (Versión y comentario de Julián Marías).—Nueve pesetas.

SENECA.—*Sobre la felicidad.* (Versión y comentario de Julián Marías).—Nueve pesetas.

DILTHEY.—*Teoría de las concepciones del mundo.* (Versión y comentario de Julián Marías).—Agotado.

PLATON.—*Fedro.* (Versión de María Araújo. Comentario de Julián Marías).—Treinta y cinco pesetas.

AVICENA.—*Sobre Metafísica.* (Versión y comentario de Miguel Cruz.)

TEXTOS ANOTADOS

AVICENA

SOBRE METAFISICA

(Antología)

Traducción del árabe, introducción y notas de
MIGUEL CRUZ HERNANDEZ

Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
Madrid

Primera edición: 1950

Ind. Gráf. España, S. L.—México, 40.—Madrid.

INTRODUCCION
A LA FILOSOFIA DE AVICENA

I

LA CONSTITUCION DEL MUNDO ARABE MUSULMAN (a)

1. *El «problema» del mundo árabe musulmán.*— Las ideas, como los hombres, tienen un marco histórico y circunstancial que las envuelve. Algunas gustan de rodearse de voluptuosa penumbra; a veces es ésta quien con su oquedad misteriosa nos impide ver; otras, quizá, el velo más espeso es la voluptuosidad y no la sombra. Ejemplo típico el de este mundo árabe-musulmán que ahora nos tropezamos envolviendo con su arcana y tópica nebulosidad la figura de un pensador concreto: en este caso, Avicena. Se ha llegado a pensar si este mundo no encerrará un misterioso narcótico que acaba por intoxicar hasta a sus mismos investigadores. Yo creo, por el contrario, que más bien será que sus «espectadores» andan un poco embriagados de pastiche orientalista. Desde los romances fronterizos y la historia de Abindarraez y de la

bella Jarifa, hasta el tecnicolor y María Montez, ésta ha sido la gran tentación del Occidente. Así, lo que graciosamente no se pregunta de Grecia o de Roma, se exige con rigurosa tajancia de este mundo árabe-musulmán, que—y aquí está la clave—[no es del Oriente ni del Occidente,] como Avicena decía de la Luz Divina.

Pero—la pregunta se ha hecho y se sigue haciendo siempre—, ¿es que acaso se puede comprender rigurosamente la esencia de este mundo árabe-musulmán? El problema es demasiado simple para resolverlo en seguida; se trata nada más, y nada menos, de si es posible la Historia. San Agustín decía que el hombre sólo sabe de sí y nada del hombre en general; pero para conocerse a sí mismo hay que calar a fondo en la Historia. En gran parte somos así, aquí y ahora, porque otros hombres fueron de este o de otro modo, acá y allá y en otros tiempos. Algo también —concretamente mucho—de lo que nosotros somos está, en cierto modo, condicionado por la actividad histórica de este mundo árabe-musulmán. Tengo —cuando escribo estas líneas—la impronta del mundo antiguo clavada en piedra sobre una colina andaluza: el palacio de Carlos V, del más puro Renacimiento; a su lado, la Alhambra señala con su caricia el paso del Islam.

Sin embargo, lo que en el mundo artístico acaso se conceda fácilmente, en el filosófico se niega. La Filosofía, decía Renan—y desde entonces se repite sin

más aclaración—ha sido un simple episodio en el mundo musulmán (b). Y esto es grave; no el hecho de que tenga o deje de tener filosofía, otros no la tuvieron y no les pasó nada, sino que da la insignificante *casualidad* de que esta cultura ha tenido pensadores, como Avicena, Algacel y Averroes, de la misma grandeza que Aristóteles, Santo Tomás y Kant. Resulta así que lo que impide que podamos comprender meridianamente a Avicena—su horizonte histórico y cultural, tan distinto del nuestro—es precisamente algo extraño del todo a su filosofía. Los occidentales, en este caso, nos hemos limitado a imitar al famoso Barón de Münchhaussen; nos hemos empeñado en sacar la filosofía árabe-musulmana del pozo de su supuesta incomprensibilidad, tirando de la melena de un mundo extraño a ella; esto sí que es traer las cosas por los pelos. Por esto, si se quiere acabar de una vez con el mito del exotismo y de la dificultad del mundo árabe-musulmán, hay que empezar por plantearse su «problema» con toda valentía. ¿Puede originarse dentro de la concepción del mundo de este pueblo un movimiento rigurosamente filosófico? La pregunta debería hacerse también antes de empezar el estudio de la filosofía griega. Pero aquí, que es lo que ahora nos importa, empecemos por ver qué podemos saber de este tema, tan seductor como poco conocido, de la *Weltanschauung* del mundo árabe musulmán.

2. *La Arabia y los árabes.*—Como todos los viejos semitas, los árabes fueron siempre un pueblo del desierto; unas tribus errabundas sobre inmensos arenales. Lo más probable es que nacieran todos dentro de ese robusto cuadrilátero de la península arábiga. Sin apenas puertos naturales, situada en el centro mismo de la zona de los grandes desiertos y fuera del ámbito de las lluvias fertilizadoras, Arabia estaba destinada a engendrar tribus para la emigración y la lucha. Las viejas leyendas sabeas nos hablan de aquel dique fabuloso con que se quiso paliar el progresivo desecamiento. A su ritmo y compás, los semitas van saliendo de Arabia; desde el 4000 a. J. C., en que marchan los primeros hacia Mesopotamia, hasta casi nuestros días. Unos, bordeando el Golfo Pérsico, irrumpen en el Oriente medio; otros, a través de la península del Sinaí, entran en el próximo Oriente. Mientras tanto, los más apegados a su terreno recorren las solitarias rutas de las caravanas. La Historia no había llamado aún a sus puertas; persas, abisinios, griegos y romanos apenas si vieron desde fuera sus contornos, o fueron improvisados turistas. Hasta los días decisivos del *Profeta*, la Arabia permanece cerrada y abrupta en el inmenso océano del desierto. Unos cuantos oasis—maravilla de plata y verdes entre la arena—encierran unos diminutos círculos de vida; entre unos y otros, los árabes se dedican al comercio y a la poesía, al amor y al bandidaje.

Al sur viven los *Himcharies* (*), sedentarios y más comerciantes que guerreros; se dedican al comercio de perfumes y piedras preciosas; como aquella Bilqīs, la famosa Reina de Saba del *Libro de los Reyes*. Los árabes del Norte, por el contrario, eran nómadas y movedizos como las dunas de su paisaje. La marcha continua a través del desierto les llenaba de misteriosa melancolía; la mirada fija en el horizonte, o perdida de noche entre las estrellas. El plateado saco de Allāh, sembrador de estrellas sobre el mundo, se rompió —dicen los árabes—al pasar sobre la Arabia; por eso parece como si su cielo fuese más pródigo en ellas. Mientras, el paso del camello—animal muy sensible al ritmo—da el compás para medir el verso. Surgen entonces las viejas *qasīdas*, que cantan a la tribu, a la derrota del contrario y a la tristeza del lejano campamento abandonado que aún conserva, entre tibia ceniza, la huella del paso de la amada. Sus dioses son piedras que Dios les envía desde el cielo, como la célebre *Ka*ᶜ*ba* de la Meca. En torno a ella, un primitivo panteón de dioses que un día caería ante el grito estentóreo de Mahoma: *Allāh Ahad!* (Dios es uno).

Sus costumbres son un prodigioso *cock-tail* de virtudes y defectos. Generosos, caballerescos y protecto-

(*) Transcribimos los nombres árabes según el sistema de la escuela arabista española, pero por carecer de los tipos adecuados prescindimos de los signos diacríticos característicos, que cualquier arabista puede fácilmente suponer. Sólo conservamos los de la 1.ª y 18.ª letras del alifato. Para evitar confusiones, la 5.ª letra árabe la sustituímos por el grupo castellano ch.

res del débil, esclavos de la palabra dada; a la par, fieros, vengativos, orgullosos. Respetuosos con la mujer, tienen por el amor un entusiasmo ilimitado y sublime; a su sombra surgen las primeras cortes de amor, muchos siglos antes que en Provenza. Pero a la vuelta del tapiz eran sensuales, polígamos y aficionados a la embriaguez, al juego y a la eterna lucha de tribu contra tribu. Sólo una cosa les faltaba: la fantasía. Su supuesta imaginación es un regalo que graciosamente les hemos hecho los occidentales, pasándoles la factura por la que ellos habían tomado de los persas. Su poesía desconoce todo creacionismo poético; se reduce a una observación de la naturaleza convertida en álgebra barroca. Lo vivo se hace inerte; la vegetación se acartona en la geometría del arabesco; los dientes se deshojan en pétalos de heladas margaritas, y el cuerpo de la mujer se reduce a la esbeltez de la palma sobre una ampulosa colina de arena (c).

3. *La vida en tribus y el desierto.*—Este modo de ser del árabe viene condicionado por las circunstancias especiales de su vida. Dozy, con su aguda intuición, ya lo había señalado. Los árabes son esencialmente un pueblo de tribus. La vida tribal no es una simple anécdota histórica. El hombre es un animal sociable; la existencia humana es algo común: existir es tanto como coexistir; nuestra vida empieza por ser una convivencia. La existencia tribal ha dejado clavada su divisa inextinguible con el candente hie-

rro del desierto; los nombres de la tribu fueron un tesoro, y la genealogía su maravillosa ciencia. El gran lazo de la convivencia será para el árabe el de la vecindad; hay que saber quién es nuestro *prójimo*, que es tanto como decir nuestro vecino. Como en la parábola, será aquel que más fácilmente pueda socorrernos: el pariente; aquellos cuya sangre corre en nuestras venas.

En esta perpetua desconfianza de tribus siempre en guerra entre sí, el gran actor será el desierto. El es —diría después Ibn Jaldūn—el gran maestro del beduíno; catapulta que le lanza a la guerra y la conquista, fragua donde se forja su alma ardorosa y aventurera. En la ciudad el árabe se *aburguesa*; en el desierto resucita a la vida auténtica, a la existencia presurosa, arriesgada y bandolera. El mundo físico no tiene nada que ofrecerles; la necesidad es la suprema diosa de la vida, que les azuza con la espuela inquietante del hambre. Su sustento y el de sus ganados es pobre y miserable; pero, sobre todo, escaso y raro; el agua misma es un extraño tesoro. De aquí esa desconfianza hacia los demás; parece como si los *otros* sólo existieran para disputarles sus pastos, sus ganados, sus fuentes o sus amadas. Los árabes son el pueblo más pobre y arrojado a la existencia. Sus hermanos los hebreos—también siempre pobres y errabundos por el desierto—tenían a Yahwe, el dios todopoderoso, cuyo nombre era impronunciable. Pero Yahwe habló a Abraham y le dió su *palabra*, uniéndose por

la *fidelidad* (el «Testamento») con el pueblo escogido, prometiéndole pastos, campos y riqueza, conduciéndole hasta la tierra de promisión. Los árabes hasta carecían de la palabra de Dios; no tenían quien les hiciese brotar agua de las rocas y los alimentase con el *maná* en el desierto. Sus dioses no se dignaban bajar a combatir al lado de sus fieles ni a mandarles sus legiones, como hizo con los hebreos el *Dios de los Ejércitos*. A sus dioses había que adorarlos a distancia, pero no se les podía pedir ni suplicar. De aquí esa creencia tan beduína en la irremediabilidad del destino.

4. *El destino.*—Por otra parte, la pobreza del desierto y su inestabilidad les hace carecer del concepto de previsión. El árabe no puede creer, como el griego, en una tan mísera naturaleza. Para el griego la verdad seía el desvelamiento de la φύσις, la ἀλήθεια. Para el árabe la verdad es el *destino;* un tahur caprichoso que juega, a cara o cruz, con sus vidas. El destino es misterioso y arcano; y la esencia de las cosas no es el ser, sino este azaroso destino. Todo tiene que ser pasivamente esperado de su sonrisa caprichosa y coqueta. El árabe girará eternamente entre dos extremos irreconciliables; unas veces, si el azar no acudiese a socorrer sus necesidades, se dejaría morir lentamente cualquier noche bajo la poética mirada de su cielo despejado; otras, su vida se convierte en sobresalto y aventura. Pero el árabe no se esfuerza

por expresar la naturaleza; acepta resignado su suprema verdad: el destino. Cada cual ha nacido con el suyo; ante él se cierran los ojos y se dice: *Dios lo ha querido.* El hombre está predestinado en su ser; es imposible torcer el curso de la vida. Entre Dios y el hombre, el imperante y sus súbditos, el destino y la voluntad, no hay libertad alguna. El árabe no lucha contra el destino, como el griego; ni suplica, como el hebreo. Su arte todo, por ejemplo, lleva marcada la huella de esta situación extrema. Las artes personales, el retrato, se ignoran en este arte. Un titán del calibre de Miguel Angel, Lope de Vega o Beethoven es desconocido. El artista carece de la grandeza del creador occidental. ¿Quién sabe hoy el nombre de los artistas de la Alhambra? Para el occidental el arte musulmán resulta frío, carece de personalidad, le falta ese espíritu que le insufla el artista, esa forma que pone el *yo* queriendo reducir a ordenada norma el caos de la materia del destino.

Entre el Creador y sus criaturas hay un abismo ontológico; pero el hombre y las cosas están situados en un mismo plano. Sólo el destino es permanente; las cosas son luminosos cometas que se deshacen al viento de la tarde. La naturaleza como fuerza del ser no existe; las cosas se combinan al azar. El mundo pierde la serenidad eleática que tenía para el griego; la física tiende hacia el quehacer empírico; la matemática se reduce a ciencia de puras relaciones; la aritmética se convierte en álgebra, la geometría en

trigonometría (d). La gran vía para probar la existencia de Dios será por la contingencia: es la prueba coránica. En el mundo todo es inconsistente, mudable y fugaz; todo cambia—decía Avicena—, todo, excepto *Su Rostro* (e). De aquí esa vaguedad que tiene la creación en la filosofía árabe-musulmana; el filósofo no puede separar la creación de Dios, porque dejaría de ser; el mundo no llega nunca a ser un cosmos. Pero como no puede dejarse a la creación confundida en Dios, porque se caería en el panteísmo, tiene que dejarlo en difícil equilibrio, fluyendo eternamente de su esencia. El arte todo se verá invadido por el predominio de lo simbólico y abstracto sobre lo personal y concreto. En la decoración privarán los motivos geométricos; los elementos vegetales se geometrizan en retorcido arabesco. Su arquitectura recuerda—en la falta de un eje constructivo fijo—la inmensidad del desierto; los edificios se agrupan y distribuyen arbitrariamente. La decoración lo inunda todo; los materiales constructivos son siempre los más pobres, pero revestidos de la decoración más rica. La Alhambra es un montón de barro deleznable recubierto de mármol, azulejos y yeserías. La ostentación se hace norma de toda su cultura. Cuando el árabe se enriquece se convierte inevitablemente en un nuevo rico; su lujo es siempre infantil y recargado.

5. *El sentido del Islam.*—Pero ¿qué es lo que lanza a este pueblo del desierto a conquistar el mundo

antiguo? Esta es la obra del genio ardiente de Mahoma. Nadie supo como el *Profeta* comprender tan admirablemente a su pueblo. El Islam da el impulso definitivo a su dinámica inquieta, y los árabes se lanzan a ser comerciantes y bandoleros por las rutas, cargadas de historia, del mundo antiguo. Mahoma ha dado un salto prodigioso en el trampolín del tiempo para descubrir el lazo de comunidad que une a todos los pueblos semitas. Estos son la gran familia escogida por Dios para revelar su verdad a los hombres. La verdad para Mahoma—como antes para los hebreos—es la Palabra de Dios que Este comunica a través de sus profetas. La verdad, como la espada de Damocles, pende colgada del tiempo sobre la frente de los hombres; ha sido revelada lentamente. Abraham, Jesús y Mahoma han sido los tres escalones definitivos. El que quiera poseer la verdad sólo tiene que atenerse a la voz de los profetas. El mundo entero está sometido a esta realización temporal de la Verdad eterna. La Historia está dividida en dos grandes etapas: la que antecede a la revelación definitiva—que, naturalmente, es la de Mahoma—, son los tiempos de la *Chāhiliyya*, de la ignorancia; los que le siguen son los tiempos del *Islām*, de la sabiduría. El mundo está dividido en dos grandes reinos: la casa de Dios *(Dār-al-Islām)* y la ciudad de los infieles, que detentan indebidamente lo que Dios hizo para sus súbditos. Estos tienen la obligación de rescatar lo que es suyo; de aquí la necesidad de la Guerra San-

ta. Por esto el mundo de los infieles se llama «casa de la guerra» *(Dār-al-Harb)*.

Por esto puede el Islam incorporarse la pre-cultura de la *Chāhiliyya* y la fragmentaria verdad y civilización del mundo antiguo; era tan sólo rescatar algo que naturalmente les pertenecía. A la esencia misma del Islam corresponde la asimilación de estas culturas. Por esto también pudieron incorporar la filosofía. Del mundo árabe-musulmán ya habían brotado ideas pre-filosóficas—como en los mitos griegos—, que acabaron exigiendo un esfuerzo racional. Mientras, el mundo antiguo había agonizado. En Egipto, Asia Menor, Mesopotamia y Persia se encuentran con los restos de la filosofía griega, bella durmiente que espera su rescate. De ella van a sintetizar un conjunto de doctrinas aristotélico-neoplatónicas que van a encajar perfectamente dentro del marco de sus ideas preculturales.

6. *La expansión del mundo árabe-musulmán y las primeras sectas.*—Lanzados al mundo por el nuevo sentido que el Islam da a su existencia, los árabes se esparcen por casi todo el mundo entonces conocido. Su *Hinterland* es enorme; sólo la cultura occidental cristiana ha conseguido otro mayor. Siguiendo líneas de temperatura cálida o templada, se extienden hacia Oriente y Occidente. Cuando Carlos Martell detiene, en 732, a los musulmanes que avanzan hacia el corazón de Francia, es la humedad la que les obli-

gó a retirarse. Tampoco pudieron subsistir en la vertiente cantábrica de España; en cambio, duran siete siglos en los templados oasis de las vegas y campiñas andaluzas. Política y culturalmente no quedaba una fuerza viva en el mundo antiguo que pudiera contener su avance. El mundo antiguo estaba muerto; el bizantinismo, amenazando siempre perenne ruina. En el Occidente el hombre está en los albores de la Edad Media; aún no ha brotado siquiera la luz del fugaz renacimiento carolingio. No había nada que poseyese—salvo la fe cristiana—una virilidad suficiente para cortar, *manu militare*, su avance. Pero los árabes, en cambio, carecían de una cultura que imponer a aquel inmenso mundo conquistado en unas cuantas galopadas. De nuevo los vencidos van a triunfar, como en Grecia, sobre los vencedores. El mundo árabe-musulmán se nutre, casi con gula, de los grandes legados culturales del mundo antiguo. Su misión cultural, bifronte estatua de Jano, tendrá dos grandes perspectivas. Logrará un sincretismo cultural helenístico-musulmán, y luego—en plena Edad Media—conservará y transmitirá su legado al mundo occidental cristiano, cuando éste se encuentre madurado ya para la Historia.

Aquel encuentro entre las bandas fervorosas de beduínos conquistadores y los restos desfallecidos del saber antiguo se efectuará en el momento exacto. En torno al cadáver de Mahoma habían empezado las primeras disensiones, y las disputas sobre el califato aca-

ban en querellas doctrinales. Quraysíes y Yemeníes, ᶜAlīes y Sufiánidas, Omeyas y ᶜAbbāsīes, los fieles *compañeros* del Profeta y los ricos y acomodaticios mercaderes de la Meca, se disputaron el botín, el poder y el califato. Y entre aquella turba de sectas—que se continúan y ramifican hasta hoy—, que inician los fieros Siᶜīes, encontramos bien pronto algunos que se plantean problemas, que empiezan a interesarse por la filosofía. Así, los *Qadarīes* negaron la predestinación coránica y afirmaron el libre albedrío; los *Chabarīes* que, por el contrario, sostenían el más absoluto fatalismo. El hombre, decían, no puede dirigir sus propias acciones; sus actos están ya determinados desde siempre por Dios. Este es radicalmente distinto de las criaturas; tanto, que ni aun podemos atribuirle las cualidades sublimadas que son los atributos relativos. Frente a ellos, los *Sifatīes* van a defender los atributos de Dios hasta caer en el antropomorfismo.

Un día, en la escuela de Teología de Basora, fundada por Hasan-al-Basrī, se discutía sobre lo premios y castigos de la Vida Eterna. Uno de los asistentes propuso este tema : El musulmán que ha pecado mortalmente, ¿pierde su carácter y se convierte en infiel por el pecado? ¿Está, por tanto, condenado irremediablemente, o puede esperar la salvación? Los *Waᶜīdīes* creían que el pecado borra el carácter de musulmán y trae aparejada la pena eterna; los *Murchiᶜīes*, por el contrario, opinan que aún se puede esperar la salvación. Pero entonces, sin dar tiempo a re-

plicar al maestro, se levantó Wāsil-ben-ᶜAtā' y dijo: «Creo que el musulmán que ha cometido un pecado mortal ya no es absolutamente creyente, pero tampoco completamente infiel.» Después se dirigió mesuradamente hacia uno de los extremos de la sala; se sentó ceremoniosamente sobre sus piernas y explicó su respuesta: «El musulmán muerto en pecado mortal —dijo— irá para siempre al infierno, pero sus tormentos serán más benignos que los del infiel.» Cuando terminó de hablar fué su maestro Hasan-al-Basrī el que se levantó y dijo: «Wāsil se ha separado *(iᶜtazala)* de nosotros.» Había nacido una de las más grandes sectas filosóficas del Islam; desde entonces se llamarían, en razón del verbo empleado, *Muᶜtazilīes* (separados).

Wāsil-ben-ᶜAtā' (699-749) es el cabeza de la gran secta. Los *muᶜtazilīes*, después divididos a su vez en numerosos grupos, toman de los *qadarīes* la doctrina del libre albedrío; de los *muᶜatilīes* la negación del antropomorfismo; de los *murchiᶜīes* la atenuación de las penas eternas para los creyentes impenitentes. Dios, dicen, es uno e indivisible; el hombre es libre en sus acciones y responsable de sus actos. Toda verdad necesaria para la salvación tiene que estar al alcance de la mente humana; el hombre, por su simple razón, conoce todo lo necesario para salvarse. Así, de aquella retirada a un rincón, nació la teología escolástica de los musulmanes; sobre ella iba irisada la línea de las viejas concepciones preislámicas. Para defender su

postura tuvieron que recurrir a la dialéctica; pero esta arma no la tenían de por sí; la filosofía griega venía ahora a brindársela (f).

II

LA FILOSOFIA ARABE MUSULMANA

1. *El encuentro con la filosofía griega.*—Los musulmanes, a su paso por las zonas de expansión cultural del mundo antiguo, van encontrando los restos de los viejos saberes clásicos. Fueron, sobre todo, los esfuerzos de los grandes califas *ᶜabbāsíes* los que iban a producir la asimilación más profunda del saber helénico. Al parecer la causa aparente y fortuita del encuentro con la filosofía griega fué bien anecdótica; pero de un modo u otro se habría acabado por encontrarlo. La anécdota—que si no fuera verdad merecía serlo—es muy simple. El año 765 de nuestra era al-Mansūr, segundo califa *ᶜabbāsī*, enferma de dispepsia en Bagdad. Los médicos musulmanes no aciertan a curarle. Entonces se manda venir de Chundaysābūr (Persia) a un médico cristiano nestoriano, Churchis, que cura al califa. Este se asombra de su saber y le interroga sobre sus maestros y Churchis le habla de los grandes médicos de la antigüedad clásica; y por mandato del califa se ordena la traducción de las grandes obras

griegas. Los musulmanes buscan conocimientos científicos de utilidad práctica: medicina, física, astronomía, matemáticas; pero mezclada con éstos aparece la filosofía. Entonces surge también el deseo de conocer esta ciencia y bien pronto sus obras son traducidas del griego o del siriaco al árabe.

Entre todos los autores se escoge preferentemente a Aristóteles; su método empírico era el más acorde con los saberes utilitarios que buscaban los árabes; su lógica era el arma dialéctica que necesitaban las sectas para sus discusiones. Pero ante los árabes la obra aristotélica aparece matizada por los comentaristas neoplatónicos. Son los restos dispersos de las escuelas neoplatónicas de Siria y Alejandría, y los de la de Atenas refugiada en Persia, los que encuentran los musulmanes. La filosofía griega se traduce apresuradamente por cristianos sirios o caldeos, en especial por los nestorianos, que también eran eminentemente neoplatónicos. De aquí esa orientación típica que el aristotelismo cobra en la filosofía musulmana. Esta síntesis es compatible con el dogma religioso; por eso la encontramos también en la filosofía cristiana. Y Aristóteles—al que se le agrega para completar su pensamiento las últimas *Enneadas* de Plotino, traducidas con el nombre de *Kitāb Utūlūchīyya*, o libro de la *Teología de Aristóteles*—es rápidamente traducido y después comentado por al-Kindī, Hasan-bn Sāwar, al-Fārābī, Avicena, Algacel y Averroes. Sus comentarios rayan casi siempre en la perfección, lo único que

ha cambiado es, nada menos, que el sentido de toda la filosofía (g).

La primera elaboración que hacen los filósofos árabes-musulmanes sobre el pensamiento aristotélico es de selección. Aristóteles es casi completamente traducido; pero no todo su saber va a ser asimilado. Además, se le agrupa en torno a una serie de problemas que eran los que preocupaban más al pensamiento árabe-musulmán y que ahora son revestidos de la problemática y la terminología del Estagirita. Por esto aceptan su metafísica y su física, pero las mezclan con las doctrinas neoplatónicas. En cambio, la lógica es aceptada apenas sin modificación, pero en metafísica y psicología surgen tres grandes aporias que van a darse a todo lo largo de su pensamiento. Son estas tres, aquí muy sintetizadas: 1.º Dios es la causa primera de todas las cosas; por tanto, también de la materia prima. Dios es a la materia como la causa a su efecto. Si se supone que Dios crea la materia en el tiempo, antes de su creación poseía la falta de la inherencia natural de la materia en cuanto ésta es el efecto necesario de su causa. Por tanto, la creación tiene que ser eterna. 2.º Dios conoce todas las cosas; pero los seres individuales están sujetos a perpetuo cambio. Si Dios los conociera directamente su conocimiento cambiaría con las transformaciones de aquéllos. Pero el conocimiento divino pertenece a la esencia de Dios; luego ésta cambiaría, lo que está en contradicción con la impasibilidad absoluta que se predica de Dios. Por tan-

to, Dios solo puede conocer por medio de los universales. Y 3.º El alma humana, en cuanto intelecto pasivo, está preparada para recibir el intelecto agente, que emana de Dios. Pero esta unión se logra por el estudio y la norma moral. Por tanto, el fin de la existencia humana se consigue por estos medios naturales.

2. *Las Sectas Filosóficas.*—El desarrollo que bien pronto alcanzó esta filosofía, nacida al calor del pensamiento griego, hizo que los teólogos ortodoxos y las sectas tuviesen que recurrir a ella. Entonces se constituye la teología dogmática *(ºIlm al-Kalām)*, que dará lugar al gran movimiento de los *Mutakallimīes*. Estos parten de aquellas figuras neoplatónicas, como Juan Philopon; y lo que buscan es un modo de concebir el *ser* que les permita apoyar sus creencias y doctrinas filosóficas. Para defender la creación temporal de la materia recurrieron a Demócrito. Los átomos no tienen cantidad ni extensión; Dios los está creando constantemente por libre voluntad. Los cuerpos se componen de átomos y se descomponen por la separación de éstos; la agregación y disgregación de átomos se produce en el vacío, que los *mutakallimīes*, como antes Demócrito, tienen que admitir para explicar sus movimientos. El espacio y el tiempo se componen de átomos y de vacío; los átomos tienen multitud de accidentes que están transformándose constantemente y que Dios mantiene; de tal modo, que si éste dejase de crearlos por un momento, dejarían de ser. Dios es un

ser perfecto y libre; crea, sin necesidad de intermediario, todo cuanto existe; todas las cosas son y dejan de ser por libre voluntad de Dios, siendo imposible toda ley física natural. Incluso los accidentes negativos y las privaciones son reales: la sombra es tan real como la luz y no es la privación de ésta. Los accidentes no están unidos entre sí por una relación de causalidad; las cosas pueden cambiar de propiedades y accidentes; el fuego puede llegar a ser frío, y el hielo a quemar. Los sentidos, por tanto, no pueden ser criterios de verdad. De este modo los *mutakallimīes* niegan todo principio de causalidad y toda ley universal.

Los principios sustentados por los *mutakallimīes* fueron llevados a sus más extremas consecuencias por los *Asᶜarīes*. Estos arrancan de Abū-l-Hasan ᶜAlī bn Ismāᶜīl al-Asᶜarī de Basora (880-940 de J. C.). Había sido discípulo de su padrastro Abū-l-Chubāᶜī y se había formado en la escuela *muᶜtazilī;* hasta que un viernes, proclamó públicamente en la mezquita Mayor de Basora, que se arrepentía de sus errores. Los Asᶜarīes admiten los atributos divinos como distintos a su esencia; no toleran analogía posible entre Dios y sus creaturas; sostienen la más rigurosa predestinación y no dejan al hombre nada más que las *kasb* o adquisición, que es una leve participación en la causalidad de sus acciones. Han sido ellos los que llegaron a destruir el principio de causalidad al considerar que no existe relación alguna entre los accidentes y propiedades de las cosas.

Frente a ellos los muᶜtazilīes, aun admitiendo que Dios es el creador de las facultades humanas, sostienen que después de haber sido creadas éstas el hombre actúa ya libremente. Creen, además, que ciertos accidentes son reales y otros simples privaciones. Con ellos se planteó también el problema de los universales, que nació—como luego ocurriría en la escolástica cristiana—de la interpretación de Porfirio a las categorías aristotélicas. Generalmente el realismo es casi desconocido en la filosofía árabe-musulmana; la mayoría de los pensadores se inclinan por el nominalismo; y algunos—concretamente Avicena—llegaron a una solución conceptualista, que luego hallaría su eco en la escolástica cristiana. Los *mutakallimīes*, que no admitían intermediario alguno entre Dios y las criaturas, eran rabiosamente nominalistas; los *muᶜtazilīes* eran más moderados. Los primeros creían que todo individuo era un género absoluto en sí; los segundos creían que los universales eran unos seres en potencia, con una entidad semejante a las ideas platónicas, pero que sólo se actualizaban en el individual correspondiente. Esta solución era sostenida, sobre todo, por Abū Hasīm al-Basrī, hijo de al-Chubāᶜī (h).

La síntesis filosófica árabe-musulmana.—Todas estas teorías acaban por mezclarse y confundirse, creándose una amalgama compleísima de sectas y escuelas, que es la filosofía *vigente* en el siglo X en el mundo árabe-musulmán. Hacia este momento es cuando se constituyen en Basora los «Hermanos de la Pureza»

(Ijwān al-Safā) que vulgarizan y difunden la filosofía como una *ancilla theologiæ*, recogiendo su saber en una enciclopedia compuesta por cincuenta tratados. A su lado va constituyéndose la filosofía en otro aspecto más riguroso, que distingue ya entre los seguidores de Platón y los de Aristóteles.

Rigurosamente hablando, habría que decir que todos los pensadores musulmanes son peripatéticos *(masā'iyyūn)*. Aristóteles es el gran filósofo que impera en la filosofía árabe musulmana. Incluso los neoplatónicos *(israkiyyūn)* musulmanes revisten sus doctrinas de fórmulas peripatéticas. Aristóteles es constantemente traducido, imitado y comentado. Sin embargo, muchas doctrinas filosóficas tienen también elementos platónicos. Con la síntesis de ambos elementos se constituye, en primer lugar, la clásica doctrina de las esferas. Su misión es explicar la acción de Dios sobre la materia; para ello mezclan la teoría aristotélica sobre el movimiento de las esferas celestes, con la neoplatónica de la emanación y la unión hipostática. El sistema —que luego llevará a su perfección Avicena— es el siguiente: Las esferas celestes son nueve; siete de los planetas, una de las estrellas fijas y otra del mundo sublunar. Cada esfera tiene un alma que causa su movimiento circular; éste tiene un fin y, por lo tanto, tiene que tener una inteligencia que comprenda dicho fin. Por otra parte, todo movimiento indica una tendencia y un deseo; el objeto de este deseo tiene que ser externo y superior, y es la

Inteligencia Suprema, o sea, Dios. La diferencia en la rapidez del movimiento en cada esfera depende de la influencia de la inteligencia de la esfera superior, que es la causa próxima de su desplazamiento. Así, tenemos: 1.° La inteligencia no emanada de Dios. 2.° Las ocho inteligencias emanadas, efecto de la inmediata superior y causa de la inmediata inferior, y 3.° El intelecto agente, última de estas inteligencias emanadas, que rige el mundo sublunar y por cuya influencia se actualiza el intelecto humano (i).

Al-Kindī y al-Fārābī.—A esta línea de la filosofía árabe-musulmana pertenece Avicena. Pero éste no arranca directamente de Aristóteles, sino —generalmente— de al-Fārābī, que —junto con al-Kindī— pone en marcha la más genial dirección de la filosofía musulmana. Al-Kindī (j) distingue ya cuatro sentidos o grados del intelecto: intelecto en acto, intelecto pasivo, el intelecto humano cuando pasa de potencia a acto y el intelecto que llama demostrativo. También distingue cinco clases de esencias: materia, forma, movimiento, lugar y tiempo. Pero el sistema de al-Kindī fué bien pronto sustituído por la especulación de al-Fārābī, de quien va a arrancar Avicena.

Al-Fārābī (k) tiene una obra original de colosales proporciones. Puede decirse que apenas hay idea filosófica de vigencia en el mundo árabe-musulmán que no proceda de él, habiendo contribuído con aportaciones decisivas a la historia toda de la filosofía. En su sistema empieza concibiendo el conocimiento como una

semejanza de la realidad mental con la objetiva. El primer medio del conocimiento es la percepción; y su primer grado la representación; el concepto representa la asimilación con el objeto. El conocimiento supremo es el metafísico; esta ciencia estudia el ser, la sustancia, los accidentes y las causas. Estas son seis: 1.° El Ser Primero y Unico, causa primera de todas las cosas; 2.° Las inteligencias de las esferas o causas eficientes de segundo grado. 3.° El intelecto agente. 4.° El alma humana. 5.° La forma, y 6.° La materia prima. A su vez los cuerpos comprenden seis géneros: esferas celestes, animal racional, animal irracional, vegetal, mineral y elementos. Después establece al-Fārābī su doctrina del ser y estudia la fuente del ser, el no-ser, lo contingente, lo necesario, la potencia y el acto; para arrancar desde aquí hacia la prueba de la existencia de Dios. Todo ser —dice— recibe su ser del Ser Supremo; los seres posibles, en cuanto Ser Necesario; el ser en potencia se actualiza por el Ser que es Acto Puro; todo ser causado, por la Causa Primera.

En cuanto a las cosas, éstas están compuestas de esencia y existencia, siendo al-Fārābī el primero que hace su distinción real. En cambio, en Dios su esencia es su existencia. Dios contiene en sí todo lo creado, y es, *por sí*, Unidad, Verdad, Amor, Luz, Belleza, Ser Puro, y Fuente de todo ser. Su actividad es eminentemente teórica e interior, y está dotado de una vida personal. El hombre puede conocerlo, bien como causa, por vía analógica, bien por medio del éxtasis o re-

velación. De Él procede, en primer lugar, su Ciencia y su Voluntad; después, la Palabra de Dios; tras ésta el mundo celeste; y, finalmente, el mundo sublunar. Dentro de éste, el puesto esencial lo ocupa el hombre, compuesto hylemórfico de cuerpo y alma. En ésta distingue, al-Fārābī tres grados : vegetativo, sensitivo y racional.

En cuanto al intelecto, distingue seis sentidos diferentes : 1.º Sentido vulgar del intelecto como capacidad. 2.º La razón. 3.º El intelecto especulativo que distingue entre la verdad y la falsedad. 4.º El intelecto práctico que discrimina entre el bien y el mal. 5.º El intelecto agente y el pasivo, y 6.º El Intelecto Primero o Inteligencia Universal. El intelecto agente es el que da a los hombres, que están predispuestos para recibirlas, las nociones primeras que constituyen el primer grado de la ciencia. Iluminado ya nuestro entendimiento por el intelecto agente, podemos esforzarnos ya para llegar a la intuición del Bien Supremo. Cuando se alcanza ésta se llega al intelecto en acto y después al intelecto adquirido, y logra su perfección la acción del intelecto agente. Es entonces cuando se ha llegado al umbral de la iluminación profética (1).

III

LA FILOSOFIA DE AVICENA

1. *El punto de partida de Avicena.*—La situación de Avicena en la historia de la filosofía árabe-musulmana es decisiva; toda la filosofía musulmana cobra sentido en él y desde él. Generalmente, Avicena parte de al-Fārābī, pero la reelaboración y sistematización que realiza es tal que, justamente, incluso la mayor parte de las tesis de al-Fārābī pasaron a la filosofía occidental como avicénicas. Su influencia es tan poderosa, que Gilson ha llamado a toda una dirección de la escolástica medieval *agustinismo avicenizado*. San Buenaventura, Alejandro de Hales, Ricardo de Mediavilla, Rogerio Marston, Enrique de Gante, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Rogerio Bacon y muchos más, han sufrido su extraordinario influjo. Sólo en la obra de Santo Tomás se han señalado más de 250 citas —y casi todas esenciales— de Avicena. Su pensamiento fué desarrollado en todas sus direcciones y alguno de sus principios (teoría de la intencionalidad, distinción de la esencia y la existencia, doctrina de los universales, principio de individuación, teoría del intelecto, prueba de la existencia de Dios, etc.), fueron las piedras capitales de los grandes sistemas del si-

glo XIII. Pero no sólo en el campo de la filosofía —y de la medicina—, sino también en la mística ha dejado una larga huella; habiendo autores, como Ibn Tufayl, que se declaran abiertamente sus más directos discípulos.

Como pensador, Avicena arranca de la concepción del mundo árabe-musulmán. Su filosofía empieza partiendo de al-Fārābī y leyendo, comentando y asimilando prodigiosamente a Aristóteles. Las tres fuentes de su filosofía son Aristóteles, Plotino y al-Fārābī; su síntesis es, generalmente, genial y —lo mismo que en el pensamiento cristiano— está admirablemente concordada con las creencias religiosas. Avicena fué un hombre religioso que se esforzó por buscar un apoyo racional a su fe; incluso muchos de sus errores y contradicciones proceden de intentar sintetizar sus creencias religiosas y filosóficas. En cambio, se da en su pensamiento una clara evolución hacia elementos cada vez más marcadamente neo-platónicos. Pero nunca hay en su filosofía una ruptura terminante en la marcha dialéctica de su especulación; se trata de la natural evolución de unos principios que estaban ya latentes en sus primeras obras filosóficas. Esto ha hecho que se haya planteado el problema de cuál sea la auténtica filosofía de Avicena. Para mí es la que ha tenido vigencia histórica. Aparte de esto, en su pensamiento hay una clara línea —que mostraremos con sus textos— que constituye la expresión más auténtica e indubitable de su labor. De ella he escogido, como parte más esen-

cial, su metafísica. Pero he entendido ésta con un criterio bastante amplio, tal como se comprendía en la Edad Media. Así, algunos elementos gnoseológicos, psicológicos, físicos y aun lógicos, aparecen a través de los textos seleccionados. La razón de la elección de la metafísica es obvia. Avicena, siguiendo a Aristóteles, divide a las ciencias en teóricas y prácticas; las ciencias teóricas las divide a su vez en tres: Ciencia Suprema o *Metafísica*, media o *matemática* e ínfima o *física*. La metafísica *(mā ba°d al-Tabī°iyya)* es ciencia del ser, de la sustancia y de Dios *(°Ilm al-Ilāhiyya)*, y es la más suprema de todas las ciencias (m).

2. *La metafísica y la doctrina de la intencionalidad.*—El ser es el objeto primario y propio de la metafísica. Todas las ciencias, dice Avicena, se ocupan indirectamente del ser, pero sólo la metafísica lo tiene como objeto peculiar. Para empezar su estudio arranca Avicena del análisis del *uno*, y pasa desde éste a la intuición del ser, con su célebre argumento del hombre volante con un sentido semejante al *cogito* cartesiano. Dentro ya del ser, recoge Avicena la doctrina aristotélica de la analogía. El ser —afirma con Aristóteles— se dice de muchas maneras; estudiando Avicena, de un lado el ser y sus representaciones, de otro los grados del ser. En el ser distingue tres modos: el de las cosas reales, el de la representación abstracta de estas cosas y el del signo intencional. En los grados del ser, frente al ser *por sí* y al ser *in alio*, coloca las negacio-

nes y las privaciones. El ser *per se* es la sustancia; dentro de ésta distingue las formas separada y material y la materia, que es la sustancia de orden inferior.

Estudiando después las privaciones, llega Avicena a la conclusión de que una cosa puede existir legítimamente en el espíritu y faltar en los objetos exteriores; a esta existencia le llama *ser intencional*. A los predicados, en realidad, sólo se les puede dar una existencia intencional. De aquí parte Avicena para llegar a la idea del *esse diminutum*, cuyo germen ha recogido del libro V de la *Metafísica* de Aristóteles, donde éste pone como ejemplo de relación el saber. La idea de la intencionalidad, elaborada por Avicena y transmitida a la Escolástica, ha tenido una larga permanencia en toda la historia de la filosofía, y ha llegado hasta Brentano, Husserl y Scheler. En su teoría del conocimiento la usa para explicar la relación entre los objetos y el sujeto. El hombre es un ser abierto a las cosas; éstas por sí mismas tienden también hacia el ser; uno y otras poseen una intencionalidad metafísica. Incluso dentro del mecanismo del conocer, desarrolla Avicena toda la sistemática de las intenciones, distinguiendo entre intenciones sensibles, inteligibles y *non sensatas* o intermedias; entre primeras y segundas intenciones y entre intenciones formales y objetivas. (n).

3. *La distinción real de la esencia y la existencia.*— Junto con la doctrina de la intencionalidad, la distinción real de la esencia y la existencia es otra de las

piezas fundamentales de la metafísica aviceniana. El origen de la distinción hay que remontarlo a Aristóteles, que ya decía en los *Segundos analíticos*,

Τὸ δὲ τί ἐστιν ἄνθρωπος, καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο (92 *b*, 10)

y, sobre todo, a al-Fārābī, que la planteó con toda tajancia. Pero la doctrina adquiriría cuño aviceniano al darle éste su forma decisiva y desarrollar toda su problemática. Avicena empieza por una distinción conceptual; después aplica la teoría de la intencionalidad y acaba realizando la distinción real. La existencia, dice, es extrínseca a la esencia y se agrega a ésta. A continuación estudia el problema de las relaciones existentes entre ambas, sin llegar nunca a sostener —como le acusaron Santo Tomás y otros escolásticos— que la existencia fuera un accidente de la esencia. Las esencias por sí no se merecen la existencia, sino que ésta les es conferida por el Unico Ser Necesario. Sin embargo, las esencias tienen una mayor o menor jerarquía metafísica, cuyo orden es: Formas separadas, formas no separadas, sustancia separada, materia y accidentes, En sí la esencia es *lo que puede existir*; la existencia, *aquello por lo que existe*, y el ser concreto, *lo que existe*. A continuación estudia Avicena los elementos que entran en la constitución de las esencias (género, especie, materia y forma), distinguiendo entre lo esencial constitutivo y sus concomitantes, para pasar después al estudio de los universales (o).

4. *Los Universales.*—En los universales Avicena se plantea, con toda rigurosidad, el problema de su analogía; distinguiendo sus tres naturalezas, *in singularibus et in re, in intellectu* y *secundum se.* El universal considerado en sí mismo sólo existe en el espíritu de un modo intencional; concretamente sólo existe realizado en las cosas. Para esto, refuta Avicena la doctrina platónica de las ideas, pese a que aún en valiosos manuales se siga afirmando lo contrario. Avicena es el primero que da una original solución conceptualista al problema de los universales, utilizando para ello la doctrina de la intencionalidad; estudiando el proceso de la abstracción que, para él, tiene cuatro grados: abstracción sensible, imaginativa, intelectual y estimativa. El acto de la abstracción se produce por una múltiple colaboración entre las formas sensibles, el intelecto humano y el intelecto agente. Este es como un sol que alumbra y hace inteligibles en acto a las formas y a nuestro entendimiento. En el proceso hay seis momentos: 1.° Relaciones de carácter real entre el universal y las cosas concretas. 2.° Presencia de la cosa real en sí. 3.° Iluminación del objeto y del entendimiento por el intelecto agente. 4.° Abstracción por el intelecto en acto. 5.° Relación mental que confiere al universal su universalidad intencional, y 6.° Predicación del universal intencional de varios concretos individuales. Su doctrina la completa Avicena con el estudio de los grados metafísicos y de los predicables; fundamentando después la accidentalidad en su rela-

ción con la esencia y no con la contingencia, pues cree que la conexión del accidente con ella es intencional y no real (p).

5. *El camino hacia los concretos y el principio de individualización.*—En el estudio de los concretos empieza Avicena considerando las cuatro causas, de donde pasa a un análisis más detenido de la materia y de la forma. En su teoría de la materia se separa de Aristóteles para seguir a Plotino, considerándola como la más inferior de las sustancias y reduciendo su ser a pura receptividad. De aquí que la considere como un mal, una privación y una deficiencia del ser. La materia es causa de la multiplicidad y del mal; en la cadena ontológica es el extremo de la máxima deficiencia; en el otro se levanta Dios, Acto Puro, sin mancha alguna de materia, que es la suprema perfección. La materia es intermedia entre el ser y el puro no-ser; es simple posibilidad y necesita de la colaboración de la forma para actualizarse. Tanto la materia como la forma son sustancias en cierto modo incompletas, que no se constituyen propiamente hasta la formación del complejo común. Estudiando a éste, llega Avicena a la idea de subsistencia, que considera posible de ser alcanzada por la simple razón, mientras que muchos escolásticos cristianos pensaron que sólo la razón iluminada en el Dogma de la Encarnación podía llegar a ella. Sin embargo, lo que conduce a que la materia y la forma se unan y constituyan el complejo subsistente, es esa ten-

dencia natural e innata hacia el ser que tienen todas las cosas. La materia, por su mayor indigencia ontológica, busca el ser; y en ese *tender hacia*, o en esa intencionalidad hacia el ser, empieza ya a poseerlo de algún modo. Es entonces cuando Avicena degrada a la materia y traza su célebre imagen de la mujer deshonrada y horriblemente fea.

Entre la materia y la forma se dan una serie de relaciones recíprocas que llevan a la actualización de una y a la individualización de la otra. La forma, sin embargo, tiene una primacía ontológica sobre la materia por su mayor sustancialidad; la unión de ambos prepara el advenimiento del cuerpo, al que se le agrega la tridimensionalidad, el sujeto y los elementos recipiente y parte. Sobre todos ellos tiene primicia la *forma corporeitatis* (Sūrat al-Chimiyya), que colabora con la materia *signata quantitate determinata* en la individualización. De este modo, Avicena es también el origen inmediato de las dos principales escuelas medievales en el problema de la individualización: la que da exclusividad a la *materia signata* y la que agrega o sobreestima la *forma corporeitatis* (q).

6. *Existencia y Atributos de Dios.*—Toda la filosofía de Avicena postula la existencia de Dios. Al excluir la contingencia de su sistema precisa de un Dios por el que todas las cosas sean necesarias; al hacer a la existencia extrínseca a la esencia, necesita de Dios que les confiera este existir. Del mismo modo la distinción

de potencia y acto le conduce a un Acto Puro; y la posibilidad a un Ser Necesario por sí mismo. El acto está en supremacía sobre la potencia, el acto es el bien y el ser; por esto el Ser Necesario es siempre Ser y Acto puros, sin mezcla alguna de potencia. El ser necesario se entiende en un sentido analógico, y se divide en el ser necesario por otros y el Ser Necesario *per se*. Este Ser Necesario *per se* es Unico, y es el que confiere la necesidad de ser a los demás seres que *per se* son tan sólo posibles y necesarios a causa de otros. A este Ser Necesario por sí mismo no le podemos atribuir predicado alguno; no es sustancia, ni pertenece a género alguno, sino que es un género *per se*; careciendo de esencia, pues ésta es su propia existencia.

Después llega Avicena a atisbar el camino hacia el argumento ontológico, partiendo del concepto mismo de lo que sea el ser, sin necesidad de considerar la existencia de las criaturas, ya que el Ser Necesario es aquel que sería contradictorio considerar como no-existente (r). De aquí arranca Avicena para fijar la esencia y atributos de Dios. Este es Ser; su esencia es su existencia, no posee composición ni causa alguna; es Uno, Impenetrable, Autárquico, Verdad, Inteligencia, Inteligente e Inteligible, Bien, Belleza, Amante, Amado y Amor, es la Vida, y en El no cabe multiplicidad alguna. *Ad extra* se manifiesta por la creación, la providencia y la iluminación. La creación procede de la Ciencia Divina, que es Omnisciente y Universal; conociendo todas las cosas de un solo golpe y desde siempre a través de los

universales. La creación se produce *ex necessitate naturae*, pues Avicena no separa la Voluntad Divina de su Ciencia. La creación, además, se produce *ab aeterno*, pues si fuera temporal antes de la creación, a Dios le faltaría una perfección: la inherencia de lo creado en cuanto es su efecto. Y esta creación es permanentemente conservada por Dios; ya que el creador más perfecto es el que conserva siempre su obra y Dios es el más grande de todos los creadores. Esta creación y conservación va acompañada del flujo *(Fayd)* de la iluminación que Dios emana sobre todos los seres (s).

7. *El mundo de la creación.*—A continuación analiza Avicena la analogía de la creación, distinguiendo entre generación y creación *ex nihilo* y estableciendo la jerarquía de los seres en su relación con la Creación. Después hace un intento para concordar su doctrina con la coránica y sintetizar a una y otra. La creación la considera en cierto sentido necesaria, y de ella proceden todos los seres. Estos proceden de Dios, en relación a su nobleza ontológica, según la clásica procesión aviceniana que arranca de la *Pseudo Teología de Aristóteles* y de al-Fārābī y que Avicena transmitió al mundo medieval cristiano. De Dios sólo puede proceder directamente el primer ser creado, pues de otro modo entraría en El la multiplicidad; los demás seres y la materia proceden mediatamente de Dios. La creación emana de la esencia divina; pero sin ser jamás Avicena panteísta de intención, aunque pueda pare-

cerlo por su lenguaje; su esencia es irradiante, y esta irradiación es la que ocasiona la creación. La multiplicidad en la creación se produce por la composición de la esencia y la existencia a partir del primer ser creado, y llega hasta la materia por medio del sistema de las diez esferas. Estas tienen un alma y una inteligencia cada una, y son: 1.º Esfera de las estrellas más lejanas. 2.º Esfera de las estrellas fijas. 3.º Esfera de Saturno. 4.º Esfera de Júpiter. 5.º Esfera de Marte. 6.º Esfera del Sol. 7.º Esfera de Venus. 8.º Esfera de Mercurio. 9.º Esfera de la Luna, y 10.º Mundo sublunar. La última de estas inteligencias es el intelecto agente. El mundo sublunar está influído por el celeste; en éste se dan los seres inmateriales, como son los ángeles y las formas separadas. Los ángeles son concebidos por Avicena como sustancias conocedoras, dotadas de ciencia, siendo especies de un solo indiivduo; concepción que recogerá la escolástica cristiana. Finalmente, en la escala de estos seres estudia Avicena al intelecto agente como *dator formarum* (t).

En el estudio del mundo sublunar da Avicena especial relieve a la consideración del hombre. Su problema lo inicia con el de las almas, a las que considera como principio vital y como forma del cuerpo. Como principio vital hay dos tipos puros: el alma vegetativa y el alma sensitiva; como almas incorpóreas hay también otros dos tipos puros: alma angélica y alma divina. El alma humana participa de las características de ambos grupos; en un sentido es la perfección

del cuerpo, y en el otro una sustancia incorpórea e imperecedera. A continuación pasa Avicena al estudio del intelecto, empezando por hacer un análisis de sus diversos significados. En sentido vulgar se llama intelecto: 1.° A la lucidez mental. 2.° A los conocimientos universales adquiridos por la experiencia, y 3.° A lo que vulgarmente se llama «inteligencia». En sentido filosófico, designa: 1.° El intelecto distinto de la ciencia. 2.° Intelecto especulativo. 3.° Intelecto práctico. 4.° Intelecto potencial o material. 5.° Intelecto hábito. 6.° Intelecto en acto. 7.° Intelecto adquirido, y 8.° Inteligencias activas. El intelecto agente es el que actualiza los inteligibles y pasa al intelecto humano de potencia a acto. Su acción la explica por medio de bellísimas imágenes, y su acción culmina en la iluminación profética. Con ello Avicena cierra su sistema filosófico y abre el camino hacia la mística (u).

Piedra angular de toda la filosofía musulmana, la metafísica de Avicena va a tener una presencia, insospechada en su grandeza, en toda la filosofía medieval. Su conocimiento es indispensable para comprender el desarrollo de la escolástica y de la filosofía toda. La filosofía y su historia viven en una intimidad sustancial; por eso dejemos ahora que la voz histórica de unos cuantos textos de Avicena hable alto sobre lo que esencialmente es la filosofía: *metafísica.*

NOTAS

(a) Reproduzco inevitablemente en esta introducción las ideas, y a veces hasta las mismas frases, de otros trabajos míos sobre este tema. Cuando las cosas son las mismas, lo honrado es que coincidan las ideas, y si se puede, las palabras. Por esto, para toda aclaración, duda o dato bibliográfico, remito a la introducción a mi trabajo, *La Metafísica de Avicena*, Granada, 1949, pp. 13-48.

(b) Cfr. Renan: *Averròes et l'averroïsme*, 3.º edit., pp. 89-90. La refutación detallada de Renan puede verse en la *Metafísica de Avicena*, edt. ct. Introducción, pp. 14-17.

(c) Cfr. Lammens: *Le Berceau de l'Islam*. 1.º vol. Roma, 1941; Idem: *L'arabie occidentale avant l'hégire*, Beyruth, 1928; García Gómez: *Poemas Arábigo andaluces*, 2.ª edt. Madrid, 1940. Prólogo; y mi trabajo *El Espíritu del Desierto*, «Arbor», números 33-34 (1948), pp. 53-70, donde expongo con mayor extensión todas estas ideas.

(d) Cfr. Massignon: *Los modos de la realización artística de los pueblos del Islam*. Pub. en «Revista de Occidente», tomo 38 (1932), pp. 257-284.

(e) Cfr. mi trabajo: *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena*. Pub. en «Al-Andalus», tomo XII (1947), pp. 97-122.

(f) Cfr. *La metafísica de Avicena*, edt. ct., pp. 27-32.

(g) Los principales traductores de Aristóteles fueron Hunayn bn Ishāq, médico del califa Mutawakkil (muerto en Bagdad el 873); su hijo Ishāq bn Hunayn (muerto el 911). Después Yahyā bn ^{c}Adī, ^{o}Isā bn Zara^{o}a y Abū Bisr Mattā. Se traduce, sobre todo, a Aristóteles (*Metafísica*, *Física*, *De coelo et mundo*, *De Anima*,

el *Organon*, *Retórica y Poética*, *La Etica a Nicómaco*, etc.); a Platón (*La República*, *Las Leyes*, *El Timeo*, *El Criton* y *El Fedon*, según al-Qiftī); a Plotino, cuyos extractos de la *Enneadas* forman la supuesta *Teología de Aristóteles*; a Proclo, de quien arranca el *Liber de Causis*, que son extractos de la *Stoijeiosis Theologiké*; el *Pseudo Empedocles* y el *Hermes Trimegistos*; Demócrito y diversos autores paleocristianos, sirios y alejandrinos; los comentaristas de Aristóteles, Ammonio, Temistos, Alejandro de Afrodisia, Porfirio y Juan Philopon; Tolomeo, Euclides, etc.

(h) Cfr. *La metafísica de Avicena*, edt. ct., pp. 35-40.
(i) Cfr. *Idem*, pp. 40-42.
(j) Abū Yūsuf Ya^cqūb bn Ishāq al-Kindī desarrolló su labor durante los reinados de al-Ma^cmūn y al-Mu^ctasim (813-742 de J. C.); escribiendo, según al-Qiftī, hasta doscientas obras sobre todas las ciencias. Fué uno de los comisionados por al-Ma^cmūn para corregir las traducciones de Aristóteles y de otros autores griegos. Escribió importantes comentarios a Aristóteles y de su gran obra escrita, hoy perdida casi toda, se vertió al latín medieval su tratado sobre *La inteligencia y lo inteligible*; del que hay dos versiones, una de ellas de Gerardo de Cremona (Cfr. Nagy: *Die philosophischen Abhandlungen des Ya^cqūb bn Ishāq al-Kindī*, pbl. en los «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Münster, 1897).

(k) Abū Nasr Muhammad bn Muhammad bn Tarjān al-Fārābī (muerto en 950) vivió en Bagdad, donde escuchó las explicaciones del cristiano Yūhannā bn Haylān; después residió en Alepo y Damasco con la corte de Sayf al-Dawlat ^cAlī bn Hamadānī. Su obra escrita fué inmensa; sus comentarios a Aristóteles fueron muy estimados. Avicena mismo declara que llegó a leer cuarenta veces la *Metafísica* de Avicena, pero que no la entendió hasta que leyó los comentarios de al-Fārābī. Gran parte de su obra fué traducida al latín medieval; así, el *Catálogo de las Ciencias* (^cIhsā' al-^cUlūm), el tratado *Sobre el intelecto* ^cMaqāla fī ma^cānī al-^cAql), y *Las fuentes de las Cuestiones* (^cUyūn al-Masā'il = *Flos Alpharabii*) (Cfr. *La Metafísica Avicena*, edt. ct. pp. 42-45. Actualmente preparo la edt. de los fragmentos conservados de la traducción latina del *Flos Alpharabii*, con introducción, glosario, texto árabe y traducción castellana).

(l) *La Metafísica de Avicena*, edt. ct. pp. 42-47. El Tratado *sobre el intelecto* de al-Fārābī fué traducido por Domingo Gundisalvo al latín medieval. Gilson ha editado críticamente el

texto latino en los *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge*, tomo IV, 1930. Hay también edt. crítica del texto árabe por el P. Bouyges, París, 1938. Nosotros preparamos una edición castellana con texto árabe, latino y trad. castellana del autor, con prólogo, glosario y notas; a ser posible, acompañado del texto hebreo. También tiene extraordinaria importancia la filosofía de la sociedad y de la historia de al-Fārābī, pero aquí no es su lugar. Sobre ella cfr. *La Metafísica de Avicena*, edt. ct., pp. 47-48, y sobre todo mi art. *Psicología de la vida en sociedad y la existencia personal*, publicado en la «Revista de Psicología General y aplicada», vol. III, 1948, pp. 501-515.

(m) Cfr. *La Metafísica de Avicena*, edt. ct., pp. 51-57.

(n) Cfr. *Idem íd.*, pp. 57-67.

(o) Cfr. *Idem íd.*, pp. 67-78.

(p) Cfr. *Idem íd.*, pp. 79-91.

(q) Cfr. *Idem íd.*, pp. 91-104.

(r) Cfr. mi trabajo: *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la Filosofía de Avicena*, edt. ct.

(s) Cfr. *La Metafísica de Avicena*, edt. ct., pp. 107-139.

(t) Cfr. *Idem íd.*, pp. 143-150.

(u) Cfr. *Idem íd.*, pp. 151-166; y también el apéndice VII.

AVICENA (1)

TEXTOS SOBRE METAFISICA (2)

1. La intuición del ser.—Supongamos que uno de nosotros sea creado de una sola vez y perfectamente, pero sus ojos están velados y no pueden ver las cosas exteriores; fué creado sosteniéndose en el aire, o, mejor aún, en el vacío, a fin de que la resistencia del aire que pudiera sentir no le impresionase. Sus miembros están separados para que no puedan encontrarse ni tocarse. Entonces reflexiona y se pregunta si su propia existencia está probada; sin tener duda alguna afirmará que existe. A pesar de esto, él no habrá experimentado sus manos, ni sus pies, ni lo íntimo de sus entrañas; ni un corazón, ni un cerebro, ni ninguna cosa exterior, sino que él afirmará que existe, sin establecer que tenga una longitud, una anchura y una profundidad (3).

2. El ser y el uno.—Las ideas de ser, de cosa, de lo necesario se presentan en el alma primariamente. Su impresión no es de esas que tienen necesidad de ser deducidas por otras cosas más conocidas. Antes al contrario, todo aquello que por sí mismo es concebido

como primero es lo común a todas las cosas, como el ser, la cosa, lo uno, etc. Por esta razón no es posible explicarlos sin caer en un círculo vicioso o servirse de alguna otra cosa más conocida (4).

La ciencia que se ocupa del ser en sentido absoluto es la Metafísica (5). Ahora bien: el *uno* rivaliza con el ser desde cierta relación, y por ello merece ser el objeto de esta ciencia. Y puesto que todo lo que nosotros podemos llamar con toda verdad *ser* puede también llamarse con toda propiedad *uno*, hasta el punto de que la misma multiplicidad, por alejada que se encuentre de la naturaleza del *uno*, es, a veces, llamada «*una* multiplicidad», con toda evidencia pertenece a esta ciencia la consideración del *uno*, y lo que de él se deriva en tanto que uno; y también corresponde a esta ciencia el considerar la multiplicidad y lo que de ella se deriva (6).

Las divisiones del *ser* coinciden con las del *uno*. La división del ser según las categorías, es semejante a la división por las diferencias, aunque no sean iguales; su división en potencia y acto, uno y múltiple, eterno y temporal, perfecto e imperfecto, causa y efecto, etcétera, se asemeja a la división por los accidentes. Igualmente también en relación con el *uno* ciertas cosas representan el papel de especies; otras, en cambio, viene a ocupar el lugar de las variedades y de los caracteres constitutivos.

Las *especies* del uno, en sentido laxo, son: el uno según el género, el uno según la especie, el uno por

accidente, el uno por comunidad de relación y el uno numérico. Conviene, pues, que establezcamos la situación de estas cosas, sus definiciones, sus principios y los accidentes que convienen a su esencia. Así, decimos que el ser no puede ser designado nada más que por su propio nombre, ya que él es el primer principio de todo comentario y no se le puede explicar; por tanto, su concepto se tiene en el espíritu sin necesidad de intermediario, y en cierto modo se divide en sustancia y accidente (7).

Así, la naturaleza de *un* hecho participa de los accidentes que acompañan a las cosas, pero el *uno* no constituye la esencia de ninguna cosa. Antes al contrario, la esencia empieza por ser una cosa, sea «hombre», «caballo», «inteligencia» o «alma, y después es calificada de *una* y de *existente*. Precisamente por esto, comprendiendo la esencia de una cosa cualquiera, no por ello tú comprendes al mismo tiempo lo *uno*, de tal modo que debas concluir que esta casa es una, ya que la unidad no reside en la esencia de estas cosas, ni la constituye, sino que es una cualidad que acompaña a su esencia. La unidad, por tanto, es uno de los caracteres concomitantes, pero no es una sustancia que pertenezca a cualquier otra sustancia.

Del mismo modo a la materia puede sobrevenirle la unidad y la multiplicidad. La unidad es, por tanto, accidental para ella, y lo mismo la multiplicidad. Si la naturaleza de la unidad fuese la naturaleza de la sustancia, sólo la sustancia podría ser cualificada por ella; si su na-

turaleza fuese, en cambio, la del accidente, no sería necesario que las sustancias fuesen cualificadas por ella, ya que las sustancias pueden ser cualificadas por los accidentes, pero los accidentes no reciben por predicados las sustancias. Por tanto, la naturaleza de la unidad es una naturaleza accidental, e igualmente ocurre con la naturaleza del número que se deriva de la unidad y está compuesta a partir de ésta (8).

3. La analogía de ser.—a) *Ser «per se» y «per accidens».*—La cosa o es una esencia concreta y existente (9) o es una forma que existe en la imaginación o en la inteligencia y que se ha extraído de la cosa concreta; ni la una ni la otra difieren según los países y las naciones. Puede ser también una palabra que indique la forma que se encuentra en la imaginación o en la inteligencia, designada por la palabra, o un carácter de escritura que designe a la palabra. Ambas varían según las naciones, pero la escritura se refiere a la palabra, ésta a la forma imaginativa o intelectual, y esta forma a las esencias existentes concretamente (10).

Pero el ser puede pertenecer a la cosa, sea por sí mismo, *per se*, como «el hombre es un hombre», bien por accidente, *per accidens*, como «Zayd es blanco». Las cosas que son por accidente son ilimitadas, pero nosotros dejamos esto ahora aparte para ocuparnos del ser de la existencia de aquello que es *per se*.

b) *La sustancia.*—La primera de las divisiones de

los seres que son por sí mismos es la *sustancia* (11), y esto es así porque el ser se divide en dos clases. De un lado, el ser que se encuentra en otra cosa subsistiendo en acto y teniendo en sí la especie, pero sin existir allí como una parte ni existir separadamente; éste es el ser que existe en un sujeto de inhesión. De otra parte, tenemos el ser, que ni existe en cualquier cosa de dicha manera, ni en un sujeto de inhesión; ésta es la *sustancia.* Si lo que designamos en primer lugar existe en un sujeto, es preciso que este sujeto tenga también una de las dos maneras de ser; si el sujeto es una sustancia, el accidente subsiste en la sustancia; si no es una sustancia, este sujeto subsiste a su vez en otro sujeto (12).

c) *La sustancia y la forma.*—Sin embargo, a veces la cosa puede existir en un receptáculo y ser al mismo tiempo una sustancia. Yo quiero decir con esto que no es preciso considerarla como existente en un sujeto de inhesión cuando el receptáculo próximo en el cual se encuentra subsiste precisamente por ella, no por sí mismo, y a pesar de ello la constituye. Entonces la llamamos *forma* (13). Pues toda esta sustancia que no existe en un sujeto debe existir, o bien sin receptáculo alguno o bien en un receptáculo que no puede prescindir de ella para subsistir. Si existe en un receptáculo que no puede prescindir de ella para subsistir, la llamamos *forma material;* si no existe en receptáculo alguno, o bien ella misma es su propio receptáculo sin tener composición alguna, o no lo es. Si

ella misma es su propio receptáculo sin tener composición alguna, la llamamos *materia absoluta.* Si no lo es, o bien está compuesta, como nuestro cuerpo lo está de materia y forma corporal, o no lo es y entonces la llamamos *forma separada,* como la inteligencia y el alma (14).

d) *La materia y la sustancia.*—En cuanto a la *materia,* no se rehusa el incluirla entre las sustancias, porque forma parte esencial de las sustancias que subsisten por sí. En cuanto a la *forma,* se le atribuye sobre la materia una prioridad de sustancialidad, ya que por medio de esta forma sustancial la sustancia subsiste en acto en tanto que sustancia; y siempre que esta forma existe, necesita la existencia de una sustancia en acto. Por este motivo se dice que la forma es sustancia bajo la razón de acto. Respecto de la materia, también ella se cuenta entre lo que recibe la sustancialidad en potencia, pues no es necesario para la existencia de cualquier materia que exista en acto una cierta sustancia, y por esto se le llama sustancia bajo la razón de potencia (15).

e) *El ser intencional.*—De cualquier cosa no podemos separar de ningún modo la concomitancia de la idea de ser; al contrario, la idea de ser la acompaña siempre, pues o bien ella existe en el individuo, o bien existe en la facultad estimativa o en la inteligencia, pues si no fuese así no sería una cosa, ya que se llama *cosa* a lo que puede recibir un predicado. Ahora bien: que una cosa sea *no-existente* en sentido absoluto es

una cuestión que hay que considerar con mucha atención.

Si se entiende por *no-existente* lo que no existe en los individuos, se puede conceder esto; ya que una cosa puede existir legítimamente de un modo intencional en el espíritu y faltar en los individuos exteriores. Pero si se entiende de otro modo es falso y no se le puede atribuir predicado alguno. Lo no existente es solamente conocido en tanto que es concebido en el alma; pues, o bien es concebido en al alma como una forma referida a una cosa exterior, o no, y no tiene predicado; ya que el predicado se dice siempre de algo constatado en el espíritu, y lo *no-existente* absoluto no puede recibir predicado alguno afirmativo. Incluso cuando se le da uno negativo se le confiere de algún modo una existencia intencional en el espíritu. Pues nuestra palabra encierra un signo; el signo que se refiere a lo *no-existente* que no tuviese forma alguna en nuestro espíritu sería contradictorio. ¿Cómo dar un atributo a lo no-existente?

Cuando se dice «lo no-existente es así», lo que se quiere significar es que tal cualidad se ha actualizado en lo no-existente, pues no habría diferencia entre lo que se actualiza y el ser, y sería como si dijésemos que esta cualidad es un ser que pertenece a la no-existente. Pero, por el contrario, decimos una de estas dos cosas: lo que cualifica a lo no-existente y le es dado por atributo, o bien existe y se actualiza en el no-existente, o bien no existe y no se actualiza en

él. Si a los no-existentes les damos un predicado, esto significa que tienen una cierta relación con las cosas concretas. Por ejemplo, cuando tú dices «la Resurrección tendrá lugar», tú comprendes el término *Resurrección*, tú comprendes *será* y atribuyes *será*, que existe en el alma, a *Resurrección*, que existe también en el alma; pero esta idea es verdadera nada más que dentro de otra idea aún inteligible, que es: en un momento del futuro se atribuirá una tercera idea—el inteligible «existencia»—a la idea de *Resurrección*. Y lo mismo sucede respecto del pasado. Luego es evidente que la cosa a la cual se atribuye el predicado debe ser de algún modo existente en el alma, ya que los predicados no se aplican en realidad nada más que al ser que existe intencionalmente en el alma y sólo accidentalmente al ser externo (16).

f) *Las privaciones.*—La cosa puede, pues, permanecer legítimamente en el espíritu y no existir en las esencias concretas realizadas; y entre todas las cosas indicadas por un enunciado que las expresa verbalmente están las *privaciones*, que no son verdaderamente esencias ni cosas existentes—pues, si fuera de otro modo, las privaciones se amontonarían hasta el infinito en una sola cosa—, ni son, ni mucho menos, un verdadero elemento simple. Estas privaciones, como la ceguera, la oscuridad, la debilidad y el reposo, se conciben desde la perspectiva de un correlato con algo, de una relación. Así, la ceguera sólo existe con relación a la vista y no se comprende sino por una composición

de ideas, en la cual entra la privación y un *habitus* que se opone propiamente a ella. Por esto, la ceguera se comprende por la vista, el reposo por el movimiento y la oscuridad por la luz. Son, por tanto, sus contrarios los que son inteligibles por sí mismos (17).

Esto depende de que la concepción intelectual varía según el ser de las cosas. Sucede a veces que la inteligencia no llega a aprehender las cosas que existen intensamente porque llegan a aplastarla; pero también las cosas que existen débilmente, como el movimiento, el tiempo y la materia, son, a menudo, difíciles de concebir, debido a que su ser es demasiado débil. Así, las privaciones no son concebidas por la inteligencia que existe absolutamente en acto, ya que la privación es aprehendida en tanto que se aprehende el *habitus* correspondiente (18).

4. LA DISTINCIÓN DE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA (19).

a) *Distinción conceptual de la esencia y la existencia.*—La idea de ser y la idea de la cosa son ambas concebidas en las almas; son dos ideas. La *existencia*, el bien establecido, y lo actualizado son nombres sinónimos para un mismo sentido, y no dudamos de que su significado será conocido para quien lea este libro. *La cosa* y lo que a ella equivale, puede tomar a veces otro sentido en todas las lenguas, pues cada cosa tiene su verdad (20) por la cual es lo que es. El triángulo, por ejemplo, tiene por verdad ser triángulo; lo blanco tiene por verdad ser blanco; es a esto a lo que

llamamos a veces *existencia propia*, pero sin entender por ello la idea de existencia real.

Cuando tú dices «la verdad de tal cosa existe», bien sea realmente en las esencias concretas, bien intencionalmente en el alma, o con más frecuencia de tal modo que comprenda a las dos, esta palabra *existencia* tiene un sentido adquirido y trasladado. Pero si dijeses, en cambio, que «una verdad es tal o que la verdad tal es una verdad», sería una repetición inútil. Y si dijeses aún que «la verdad de esto es una cosa», tendríamos todavía una palabra inútil en tanto que la cosa sea algo ignorado. Menos útil sería decir aún que «la verdad es una cosa», excepto si se entiende por *cosa* lo que existe; como si afirmases que la verdad de esto es una verdad que existe (21).

b) *Distinción real de la esencia y la existencia.*— Así, tú sabes que las definiciones reales se fundamentan solamente por las condiciones de *la esencia* y de sus constitutivos, no por las condiciones de *la existencia* y sus constitutivos. Precisamente es por esto por lo que el Creador—¡ensalzado sea!—no entra en la definición de cosa alguna, aunque El da la existencia a las cosas. Pues, ciertamente, depender de una cosa en el ser no es lo mismo que depender de una cosa en los elementos de que se compone su esencia (22).

Es por esto por lo que aceptamos la opinión de Meliso y Parménides, cuya significación es que la naturaleza (2) del ser, en tanto que es naturaleza del

ser, tiene el mismo sentido que la definición o la descripción, y que las otras esencias son distintas de la naturaleza misma del ser, porque son cosas a las cuales la existencia les es conferida accidentalmente y las acompaña. Por ejemplo, *la humanidad;* pues la humanidad es una esencia, pero no es el mismo ser y la existencia no es una de sus partes. Antes al contrario, la existencia es extrínseca a su definición, está agregada a su esencia y es accidental.

Esto no es oscuro para ti que, por lo demás, ya has visto cómo el *hombre*, en tanto que hombre, no es el ser en tanto que ser, sino que su comprehensión es extrínseca a esto. Tal es el caso de cada una de las cosas que entran en los predicamentos; así, cada una de ellas es un sujeto para el ser y la existencia le acompaña (24).

En un triángulo, por ejemplo, su realidad esencial depende de la superficie y de la línea que forma su contorno, que le constituyen en lo que es en cuanto tal triángulo; y tiene una realidad esencial triangular porque las tiene como causas material y formal. Pero en cuanto a su existencia, ésta depende a veces de una causa distinta de aquéllas. Esta existencia no es una causa que constituya su triangularidad y que forme parte de su definición, sino que es la *causa eficiente*, o la causa final, que es causa eficiente de la causa eficiente.

Bien sabéis que podéis comprender la idea de triángulo preguntándoos si puede o no ser calificado de

existente entre las esencias concretas; esto es sólo posible después de habéroslo representado como compuesto de líneas y superficie, pero sin necesidad de habéroslo representado como existente en las esencias concretas (25).

También sabéis que toda cosa tiene una esencia. En efecto, no se la reconoce como realmente existente entre las esencias concretas o como intencionalmente concebida en los espíritus, sin que sus partes estén allí presentes con ella. Y si tiene una esencia sin existir con ninguna de estas dos existencias y sin estar constituída por una o por otra, la existencia tendrá el sentido de un carácter relativo a su esencia, sea o no concomitante. Además, las causas de su existencia son distintas de las causas de su esencia. Por ejemplo, *la humanidad* tiene una cierta esencia y una *quidditas* (26); ésta no es la existencia que tiene en las esencias concretas o en los espíritus que la constituyen, sino, al contrario, ésta es relativa a aquélla. Pues si la existencia constituyera a la esencia sería imposible representar en el alma la idea de *humanidad* desprovista de lo que sería su parte constitutiva; y sería imposible, por tanto, que la existencia se actualizase por lo que significa *la humanidad* en el alma, ni que se preguntase si existe o no en las esencias concretas (27).

c) *La existencia es extrínseca a la esencia.*—Por lo tanto, todo aquello que no incluye necesariamente la existencia en el ámbito de su esencia—es decir, todo

lo que no sea el *Ser Necesario*—, en él el ser no es un constitutivo de su esencia; y como no se puede admitir que sea un concomitante exigido por su esencia, sólo queda que estas cosas sean por otro (28).

Ahora bien: toda cosa que tiene el ser por otro no lo tiene en su esencia; porque sabéis muy bien que hay dos cosas que pertenecen al efecto producido por el agente cuando éste da la existencia a una cosa que antes no la ha poseído: un *no-ser* que ha precedido y *una existencia* en la actualidad. En el *no-ser* precedente el agente no tiene influencia, pero la tiene en *la existencia* que por él posee la cosa que él ha hecho existir. El efecto es tal solamente en tanto que su existencia le viene de otro; sin embargo, le ha acontecido tener accidentalmente el *no-ser* en su esencia, y esto no se ha producido por la influencia del agente (29).

Así, la existencia es un atributo que pertenece a las cosas que poseen diversas esencias y les es dada como un predicado extrínseco a la constitución de sus esencias, como lo blanco y lo negro, que no varían a pesar de la variedad de sus sujetos de inhesión. Y este atributo no es de los que vienen postulados por ciertas clases de estas esencias, sino por algo que las sobrepasa y que procede de un principio. Así sucede con el don del ser. Cuando el *blanco* es unido al atributo *existencia*, tenemos *el blanco existente*; cuando se le añade el don del ser tiene, por relación con el principio agente, la acción de *blanquear*, y ésta es

la relación esencial. Por relación con el principio receptor, y en tanto que se considera el estado de iniciación de la existencia en él, tiene la acción de *blanquear* en tanto que tiene el don accidental de la existencia, porque ha sido *hecho blanco* al recibirla. Pues el don del ser y su recepción son correlativos. Pero por relación con la propia *blancura*, es sólo una idea inteligible que se agrega al inteligible *blancura* y al inteligible *don;* el uno no sigue la comprehensión del otro en sí mismo, sino solamente en el orden de la existencia (30).

La esencia de todas las demás cosas no se merecen el ser; antes al contrario, por sí mismas y prescindiendo de su relación con el *Ser Necesario*, merecen el no ser; es por esto por lo que son falsas, y su verdad procede de El (31), ya que *la verdad de cada cosa es la propiedad de ser requerido por ella* (32). Pues por *verdad* se entiende el ser en las esencias concretas, en sentido absoluto, y también el *Ser Eterno*. Se entiende también como tal la situación de la palabra y de la inteligencia que se refiere al estado de la cosa exterior cuando coincide con ella (33). Así decimos: «Esta es una palabra verdadera», «aquélla es una creencia verdadera». Pues el *Ser Necesario* es la *Verdad* por sí misma y siempre, y el ser posible es verdadero por otro y falso por sí mismo. En efecto, todo lo que no es el *Ser Necasario* y *Unico* es falso por sí mismo (34).

d) *Jerarquía de las esencias para recibir el ser.*—

Dentro de estas esencias, las cosas más dignas del ser son las *sustancias*, después *los accidentes. Las sustancias que no son cuerpos* son las más dignas de ser, excepción hecha de la *materia primera*, ya que estas sustancias son tres: *la materia prima, la forma* y *la sustancia separada*, que no es cuerpo ni parte de cuerpo. Y es preciso que exista esta sustancia separada, pues siendo causados el cuerpo y sus partes se llega como límite a una sustancia que es una causa, no unida a la materia, sino completamente separada. El ser que en primer lugar merece la existencia es la *sustancia separada* no unida a cuerpo alguno; después, *la forma*; luego, *el cuerpo*, y, finalmente, *la materia*, Esta, aunque sea causa para los cuerpos, no es una causa que dé el ser, sino que es un receptáculo para la obtención del ser. A los cuerpos pertenece el ser de la materia y el ser de la forma que hay en ello, forma que es más perfecta que la materia. Después viene *el accidente*, y en cada una de estas clases hay numerosos seres que se escalonan en la existencia (35). Pero todo cuanto tiene una esencia tiene un hueco, una cavidad que es esta esencia. Sólo hay un ser macizo, *Impenetrable:* el Ser que no tiene en su esencia, de modo alguno ni en ningún aspecto, otra cosa que el ser. Es El quien da la existencia a todos los seres, haciéndola desbordar sobre todas las esencias por su liberalidad (36).

5. La esencia y sus elementos.

a) *Qué es lo esencial.*—Los caracteres constitutivos que patentizan la capacidad de ser de esta cosa y son su prueba evidente, son partes de su esencia (37), pues sería contradictorio que su esencia entrase en el espíritu sin que sus partes y sus caracteres constitutivos entrasen con ella, ya que, cuando sus partes y sus constitutivos penetran en él, se actualizan juntamente con ella en el espíritu (38).

Para conocer lo esencial no basta con decir que significa «lo que es inseparable», pues muchas cosas no esenciales no se separan. Tampoco es suficiente decir que significa «lo que es inseparable en la existencia» y no se le separa realmente en la imaginación, de tal modo que si se le retirase en la imaginación se destruiría aquello a lo que se atribuye la existencia, ya que muchos rasgos no esenciales poseen esta cualidad (39).

Así, lo esencial es aquello que es una cosa, no por una cualidad esencial determinada, sino por el conjunto de todas ellas. El hombre no es hombre por ser animal o mortal, u otra cosa, sino porque, junto con su animalidad, es racional. Pues habiéndose propuesto una expresión simple en ella están contenidos—no digo que se sigan necesariamente—todos los inteligibles esenciales por los que subsiste la cosa. Esta locución es la que debe responder a la pregunta «*¿qué es lo que es?*»

Así decimos «hombre» por Zayd y por ʿAmr, pues

esta palabra incluye todo inteligible simple y esencial que le pertenecen; por ejemplo: la sustancialidad, el estado de corporeidad, las facultades de nutrirse, crecer, engendrar, sentir, el movimiento, la razón, etc. Esto no excluye, por tanto, de Zayd nada de lo que le es esencial. Igualmente «animal» no corresponde únicamente al hombre, sino al hombre, al caballo, al toro, etcétera, por una común disposición, pues incluye todas las cualidades esenciales que tienen en común y excluye solamente lo que es propio de cada uno. Esto es lo que responde a la pregunta *«¿qué es lo que es?»* En cuanto a lo que entra en la respuesta a *«¿qué es lo que es?»*, se trata de todo carácter esencial (40).

b) *Modos de enunciar la esencia.*—Las maneras de referirse a la esencia son tres: 1.ª Por el enunciado del género y de la diferencia, como «animal racional» se refiere a la naturaleza del hombre. 2.ª Por el enunciado del género; por ejemplo, «animal» no indica la esencia del hombre ni la del caballo; pero cuando lo que buscamos es la esencia que les es común y se pregunta: «¿qué son estos seres que se mueven, hombre, caballo, pájaro?», se responde: «animales», refiriéndose a la perfección de su esencia común. Y 3.ª Por el enunciado del nombre común que se refiere a todos los individuos de la especie; por ejemplo: «hombre» es una esencia que pertenece a Zayd sólo y a Zayd y a ʿAmr en común, ya que Zayd no se distingue de ʿAmr por un inteligible constitutivo, sino por disposiciones que sobrevienen accidentalmente sobre su ma-

teria. Se acostumbra llamar a la segunda parte «género» para las cosas que participan de ella de una manera próxima, y cada una de estas cosas que participan de ella de una manera próxima son para el género una especie. Y se acostumbra a llamar a la tercera parte «especie», no en el sentido con que las cosas participantes llevan este nombre en el género, sino por relación con los individuos que les son inferiores, en tanto que indica la esencia de las cosas que no son distinguidas por ningún elemento constitutivo (41).

Así, todo predicado universal se dice de lo que es inferior en su respuesta a la pregunta «¿qué es lo que es?», aunque las naturalezas que le son inferiores sean diversas por algo distinto de la diferencia numérica o aunque lo sean sólo numéricamente. En cuanto al carácter esencial mediante el cual se constituye este universal, si no es radicalmente diferente se le llama al primero «género» por relación a lo que está sobre él, y al segundo «especie».

La pregunta «*¿qué clase de cosa es?*» exige, en cambio, sólo una distinción estricta de los elementos comunes que entran en la idea de la cosa; ya que se pregunta lo que está fuera de ellos, y esto es lo que se llama *diferencia*. Esta es, a veces, una diferencia de la especie última, como «razonable» respecto del hombre; otras veces pertenece a la especie intermedia, y es entonces diferencia para el género de la especie última, como «sensible» es a la vez diferencia de «ani-

mal» y diferencia del género por relación a «hombre»; pero no es, en cambio, un género en relación a «hombre», aunque sea un carácter esencial más general que él. Por tanto, queda establecido después de esto que todo esencial más general no es género y no puede decirse en respuesta a «¿qué es lo que es?».

Así, toda diferencia lo es por relación a la especie de la cual es la diferencia constitutiva y por relación al género de esta especie es el elemento que divide (42).

c) *Constitutivos de la esencia.*—De este modo, todos los constitutivos de la esencia entran en el concepto con la esencia, aunque no estén presentes distintamente en el espíritu, como en realidad muchas cosas conocidas no lo están tampoco; pero cuando se las llama al espíritu se representan en éste. Estos constitutivos son los caracteres esenciales de la cosa—tal como son conocidos en este aspecto por la lógica—. Y como la naturaleza fundamental—o sea aquella que sólo puede recibir diferencias numéricas, *la humanidad*, por ejemplo—es constitutiva para cada individuo inferior y éste la sobrepasa por sus caracteres propios, no sólo es fundamental, sino también esencial. Luego es ésta la que es el constitutivo (42 bis).

Igualmente, lo mismo que un carácter puede pertenecer a la esencia por muy diversos títulos, del mismo modo hay distintas clases de constitutivos: el *género próximo* y los *géneros superiores*, hasta llegar al *género supremo*. Por el contrario, lo que no es género, pero no puede dejar de entrar como parte en

la esencia de la cosa o en la esencia de unos de sus géneros, ésa es la diferencia. Sería absurdo que fuese superior al género supremo; si es inferior a él, al ser menos general que éste, sirve para distinguir ciertas cosas que están bajo el género supremo de otras que tienen en sí algún constitutivo común con ellas; y si le es igual, el género supremo es distinguido por ella de lo que le es común con otro ser, en un carácter concomitante común que es la existencia. Pues, como se explicará a su tiempo en la *lógica*, la existencia no es general a título de constitutivo intrínseco a la esencia de las cosas—¿cómo podría serlo cuando precisamente conviene a la distinción esencial?—. Es, por tanto, a ésta a la que se suele llamar *diferencia.*

Es la diferencia unida al género la que determina a la especie; por esto los atributos constitutivos son, o géneros, o especies, o diferencias. Me refiero, claro está, a las especies en el segundo sentido de esta palabra, ya que es conocido que una cosa puede ser a veces *género* para otra y especie para una tercera; así, «animal» es especie para «cuerpo» y género para «hombre», hasta llegar a una especie última y a un género supremo.

El *género* es, por tanto, el universal que indica la esencia común a las esencias de distinta naturaleza. La *especie*, en un sentido, es el universal que es sujeto para el género por sí misma y de una manera primordial; y, en otro sentido, es lo que indica la esencia de las cosas que sólo difieren numéricamente. Y la

diferencia es el universal por el cual se distingue esencialmente un universal de lo que no lo es (43).

6. Los universales metafísicos.

a) *Diversos sentidos de los universales.*—Decimos que *universal* se dice a menudo en tres sentidos: 1.º Se llama «universal» a la idea en tanto que es predicada en acto de varios, como *hombre*, por ejemplo. 2.º Se llama «universal» a la idea que puede ser dada como predicado a varios sin exigir que ninguna exista en acto, por ejemplo: *casa de siete fachadas*; esta idea es entonces universal en tanto que pertenece a su naturaleza el ser dada como predicado a varios, pero no es necesario ni mucho menos que estos «varios» existan, ni siquiera que tenga que existir uno solo de ellos. Y 3.º Se llama «universal» a una idea tal que no hay nada que impida a su concepto el ser atribuído a varios, siendo el obstáculo procedente de una causa extrínseca. Esto es lo que prueban, por ejemplo, el «sol» y la «tierra»; a ambos, y en tanto que son conocidos como «sol» y como «tierra», no hay nada que impida al espíritu de darle un sentido que pueda encontrarse en varios, a menos que algún argumento o alguna prueba venga a hacerte conocer que esto no puede ser. Pero entonces es un obstáculo que procede de una causa exterior y no pertenece al propio concepto. Así se puede resumir todo esto diciendo que este universal es aquel cuyo concepto en sí mismo no presenta dificultad alguna para que sea atribuído a varios.

Es preciso que el universal del que se ocupa la lógica y lo que a él se asemeja sean como éste. Así, cuando se dice *éste es un hombre*, o un caballo, hay en ello otro sentido distinto de la universalidad y que es *la humanidad* o la equinidad. Pues la definición de la «equinidad» no es la de la universalidad y la universalidad no entra en ella. La *equinidad* tiene, por tanto, una definición que no tiene necesidad de la universalidad, sino que ésta le sobreviene accidentalmente, pues en sí no es en absoluto otra cosa que la «equinidad» (44).

b) *Analogía de los universales*.—«La idea *(maᶜanī = intentio)* universal en tanto que es naturaleza, por ejemplo, la idea de hombre en tanto que hombre, es una cosa—*la natura secundum se*—; en tanto que común o propia, una o múltiple—que esto puede pertenecerle en potencia o en acto—es otra cosa—*la natura in intellectu et in re*—; pues en tanto que hombre solamente, sin ninguna otra condición, es realmente una cosa. Y así, la generalización es una condición que vamos a agregar a ser hombre, y lo mismo la particularización, bien sea que digamos ser uno o ser múltiple. Esto no ocurre así únicamente cuando tú supones estos estados en acto, sino también cuando los supones en potencia por relación a la existencia. Cuando consideras a la humanidad en potencia, tenemos allí la humanidad y, además, cierta relación: *la relación de universalidad*; pues la humanidad considerada como tal no es general ni particular, y ninguno

de estos dos estados, la generalidad y la particularidad, están en la humanidad en potencia o en acto, sino que se derivan de ella.

El que la humanidad no se encuentre realmente sin ser una o múltiple, no quiere decir que la humanidad en sí misma sea una o múltiple. Existe diferencia entre decir: *tal cosa no se encuentra sin estar revestida de uno de estos dos estados*, o decir: *uno de estos dos estados pertenece a esto en tanto que es humanidad.* Así, pues, de nuestra afirmación *la humanidad no es una en tanto que humanidad*, no se sigue el que la humanidad en tanto que humanidad sea múltiple. Igualmente sucede si sustituímos *humanidad* por *existencia*, que tiene un sentido más general que el de lo uno y lo múltiple. Por tanto, lo opuesto a la proposición *la humanidad no es una en tanto que humanidad* no es la proposición, *la humanidad como tal humanidad* es *múltiple*, sino *la humanidad en tanto que humanidad no es una ni múltiple;* y como es así como sucede, la humanidad puede encontrarse—no en tanto que tal humanidad, sino en tanto que existente—como una o como múltiple.

Como sabéis, *universal* se puede decir de *la humanidad* sin ninguna condición, *secundum se*, y también universal se dice de la humanidad a condición de que sea un predicado de varios, según uno de los modos conocidos de universalidad. El universal en la primera relación existe en acto en las cosas y es atribuído a cada una de ellas, pero sin ser uno o múltiple en esen-

cia, ya que esto no le pertenece en tanto que es humanidad. En la segunda relación, el universal existe en potencia, o bien en las cosas—como potencia de poder ser abstraído—, o bien ya en estado de abstracción y en potencia de recibir la relación de universalidad.

Cuando la humanidad, por ejemplo, existe en los individuos, está allí en sí misma, en potencia, atribuída a cada uno y, por tanto, transferida mentalmente de uno a otro, sin que por ello se corrompa la esencia del primero, sino solamente lo que le es particular, mientras que ella misma es en acto una cosa idéntica en el ser atribuída a cada uno en un momento dado, y mientras tanto no puede existir concretamente.

El aspecto de potencia, en el segundo sentido, existe concretamente, pues la humanidad que existe en Zayd cuando se la compara a la forma inteligible que es extraída de ella, no da lugar a un inteligible más apto a ser dado como predicado a Zayd que a ᶜAmr, sino que expresa en el alma una forma intelectual extraída de Zayd y que no tiene nada de más sobre la que se encuentra en ᶜAmr. Por el contrario, es cierto que si la humanidad que existe en ᶜAmr hubiese precedido a la otra en el espíritu, hubiésemos extraído de ella esta misma forma. Así, pues, sea cual fuere la que existe primero de las dos, hubiera producido igualmente esta impresión y la otra no le hubiera añadido nada.

La humanidad, pues, es conforme para todos; no

hay en este caso universal común que exista concretamente, sino que la existencia común del universal no existe en acto nada más que en el intelecto. El universal es la forma que existe en el espíritu y cuya relación—en acto o en potencia—a cada individuo es idéntica (45).

c) *El universal en sí y su realización en los individuales correspondientes.*—La naturaleza, como la *animalidad* y la *humanidad,* bajo este aspecto, precede en el ser al animal que es individual por sus accidentes, o universal que existe concretamente, o inteligible, como lo simple precede a lo compuesto y como la parte precede al todo. Por esta existencia no es un género o un individuo, y no es una ni múltiple, sino que por esta existencia es solamente «animal» u «hombre».

A pesar de todo, esto lleva consigo, sin duda alguna, el que sea una o múltiple; porque la cosa existente sólo puede ser una u otra, según que la una o la otra la acompañen extrínsecamente. Y este *animal,* según esta condición, aunque existe en cada individuo, no es por ello *algún animal,* y aunque se convierta necesariamente en *un animal,* no es porque existe en su verdad y en su esencia bajo esta relación *algún animal.*

Que el animal que existe individualmente sea *un determinado animal* no impide que *el animal* como tal—y no bajo la relación de animal en cualquier estado—exista en él. Pues cuando este individuo es *algún animal,* algún animal existe; porque *el animal*

que es parte de un animal cualquiera existe, como *la blancura*. Esta, aunque no exista separadamente de la materia, es por su *blancor* por lo que existe en la materia, ya que considerada en sí misma es otra cosa y posee por sí misma una esencia, aunque pueda suceder que esta esencia está accidentalmente unida en el ser a otra cosa (46).

d) *Refutación de la teoría de las ideas platónicas.*— Alguno podría decir acaso que *el animal* como tal no existe en los individuos, porque lo que existe en los

mal

mal

ado

en

pro-

se-

ani-

cosa

, lo

rgu-

in-

En primer lugar, en lo que se refiere al animal concreto, la naturaleza de la animalidad considerada en sí, sin más condición, no existe en él. Y, en segundo lugar, el ser animal, en tanto que animal, debe ser del mismo modo propio y no propio, o sea *común* (47).

Por esto, cuando decimos que la naturaleza universal existe en las esencias concretas, no queremos de-

cir que esto sea así en tanto que es universal según este modo de universalidad (el del inteligible común a varios seres), sino que queremos decir que la naturaleza que recibe accidentalmente la universalidad existe en las esencias concretas. Pues en tanto que es conocida en acto de este modo es una cosa, y es otra en tanto que verdaderamente está unida a éstos manera y accidentes y no a esos otros. Esta naturaleza existe en las esencias concretas según la primera relación, *in re*, y no existe en ella universalidad según la segunda y cuarta relación, *in intellectu*, en las esencias concretas. Si tomamos la primera en el sentido segundo de universalidad, esta naturaleza estará con la universalidad en las esencias concretas, pero en cuanto a la universalidad de que hablamos sólo existe en el alma (48).

El animal tomado con sus accidentes, es la cosa natural; lo que se toma en sí es la naturaleza, de la que se dice que su existencia precede a la existencia del ser natural, al igual que lo simple precede a lo compuesto. Pues él es aquel cuya existencia ha sido individualizada por Aquél que es el Ser, esto es, por *el Ser Divino*, ya que la causa de su existencia como animal es la providencia de Dios—¡ensalzado sea!—. En cuanto a su manera de ser con una materia y unos accidentes determinados y de ser este individuo y no otro, aunque ello sea también indirectamente por la providencia de Dios—¡ensalzado sea!—, sin embargo se relaciona con su naturaleza particular (49).

e) *Intencionalidad de los universales.*—Lo mismo que el animal presenta diversos modos en la existencia concreta, igualmente los tiene en la inteligencia, ya que en la inteligencia está la forma del animal abstraída según el modo de abstracción de que ya hemos hablado (50), y es bajo este aspecto como se le llama *forma inteligible*. También está en la inteligencia la forma del animal en tanto que coincide en la inteligencia, por medio de múltiples formas particulares, con la misma definición única.

La forma única tiene en la inteligencia una relación de multiplicidad; bajo esta relación es universal. Es una idea numéricamente *una* en la inteligencia, cuya proporción no varía en relación con cualquier animal que tú consideres. Esto es: no importa el modo como tú te representes la forma en la imaginación, ya que cuando la idea es desprovista por la inteligencia de sus accidentes, es esta misma forma que ha sido actualizada en la inteligencia. Esta forma es el resultado de la abstracción de *la animalidad* según no importa qué imagen individual extraída de un ser del mundo exterior (51).

Para su perfecta ultimación tiene lugar la acción del *Intelecto Agente*, que es para nuestras almas lo que el sol para nuestros ojos. El sol es visible por sí mismo en acto y por su luz lo que no era visible en acto llega a serlo. Tal es la disposición de esta inteligencia en relación a nuestras almas. Así, cuando la potencia intelectual considera las cosas particulares

que están en la imaginación y brilla sobre ellas la luz del *Intelecto Agente*, son completamente abstraídas de la materia y de sus lazos e impresas en el alma racional. No en el sentido de que ellas mismas sean transferidas de la imaginación a nuestra inteligencia, ni porque la idea, permaneciendo aún sujeta a los lazos de la materia, sea por sí y considerada en sí una abstracción que dé una imagen semejante, sino en el sentido que el alma, al considerarlas, está preparada a recibir lo que la abstracción desborda sobre ella y que procede del *intelecto Agente*, ya que los pensamientos y las consideraciones son movimientos que preparan el alma para recibir el flujo del *Intelecto Agente* (52).

Si después de esto tú consideras, por ejemplo, «la humanidad» sin ninguna otra condición, no consideras ciertamente estas relaciones accidentales de ningún modo, según lo que antes te hemos advertido. Es evidente que la naturaleza no puede encontrarse en las cosas concretas y ser universal en acto, es decir, ser solamente común a todos en el ser concreto. La universalidad no se realiza en una naturaleza tan sólo cuando llega a ser concebida en el espíritu. En cuanto a la manera como esto se produce, es preciso que medites lo que hemos dicho en el tratado *De Anima* (53), pues el inteligible «hombre», por ejemplo, que está en el alma, es el que es universal. Su universalidad no le viene de lo que es él en el alma, sino de lo que es considerado en relación a numerosas esen-

cias concretas, existentes o imaginadas, que expresan un mismo juicio en relación con ellas (54).

f) *El universal y el colectivo.*—Ya que sabemos estas cosas nos es bien fácil establecer la diferencia que hay entre *el todo y la parte*, de un lado, y *el universal y el particular*, de otro. Y es que el *todo* como tal existe en las cosas mientras que *el universal* como tal sólo existe en la concepción intencional de las cosas. Además, *el todo* está constituído según sus partes y cada parte es intrínseca a su constitución. En cambio, en cuanto al *universal*, éste no está constituído por sus partes, ni las cosas particulares lo constituyen intrínsecamente. La naturaleza del *todo* no constituye las partes que en él existen, sino que él está constituído por ellas, mientras que la naturaleza del *universal* constituye a las partes que en él existen; por esto, la naturaleza del *todo* no se constituye en naturaleza de sus partes y, en cambio, la naturaleza del *universal* es parte de la naturaleza de las cosas particulares. Estas, en efecto, o son *especies*—y entonces están constituídas por dos caracteres universales, esto es: por el *género* y la *diferencia*—, o son *individuos* —que están constituídos por la naturaleza de todos los universales y por la de los *accidentes* que al mismo tiempo la revisten de materia—. Además, *el todo* no sería un todo para cada parte en sí misma, si era separada, pero *el universal* es un universal dado como predicado a cada cosa particular. Las partes de cada todo están limitadas, pero las partes de cada univer-

sal no lo están: el *todo* exige la presencia de partes simultáneamente, pero *el universal* no tiene necesidad de la presencia de las suyas (55).

7. Los grados metafísicos.

a) *Cómo las ideas extrínsecas al género son integradas en su naturaleza.*—Ya sabemos qué cosas incluye el género al ser especificado por las diferencias específicas, y quedan dos cuestiones con ellas relacionadas que hemos de examinar igualmente. Una de ellas se pregunta qué cosas están comprendidas en el género no especificado, y la otra cómo tiene lugar esta unificación y cómo del *género* y de la *diferencia*, que son dos cosas, resulta después en acto una sola (56). Acaso podrías decir tú mismo que, a veces, la forma inteligible puede ser dividida en relación con las cosas agregadas por el espíritu, y entonces la idea general se encontraría dividida por las diferencias repartidas en especies y la idea específica única por las diferencias accidentales repartidas en variedades. Pues bien, escuchad: a veces, esto es cierto; no obstante, existe la unión de un universal con otro que da lugar a otra forma que no procede de la primera. Pues el intelecto genérico no se divide en su inteligibilidad en inteligibles específicos, ni el inteligible específico en inteligibles variados, cuyo conjunto actualizaría la idea única del género o la especie. Estos inteligibles no tienen con la idea única dividida una relación semejante a la de las partes con el todo, sino, por el contrario, tie-

nen una relación semejante a la que las cosas particulares guardan con el universal, es decir: una relación intencional (57).

A veces los géneros son jerarquizados en orden ascendente y las especies en orden descendente; pero es preciso que tengan un límite, sea hacia arriba o hacia abajo. Por tanto, hay un género superior o varios géneros superiores, especies inferiores que son especies de especies, y cosas intermedias que son géneros para lo que está debajo de ellas, y especies para lo que está encima, y cada uno tiene su rango y posee sus particularidades (58). Así, cuando decimos, por ejemplo: *el hombre es un animal racional*, no entendemos por esto que el hombre esté compuesto de *animal* y de *ser racional*, sino que queremos decir que es *animal* y que *este animal, que el hombre es, es razonable*, como si el animal en sí fuera una cosa cuya existencia no fuese actualizada del modo como se ha hablado (59).

Por esto todo predicado que se da a un sujeto no tiene que coincidir forzosamente con su esencia, sino que puede ser *constitutivo, concomitante* o *accidental*. *Constitutivo* es aquella cosa que es intrínseca a su esencia, pues su esencia se compone de esto y no de otra cosa. *Concomitante* es lo que cualifica necesariamente a la cosa después de la verificación de su esencia, en tanto que ésta sigue a su esencia, no en tanto que ésta es intrínseca a la verdad de su esencia. El *carácter accidental* es aquel por el cual la cosa es a veces descrita, aunque no sea necesario que la cosa sea siempre así

descrita. Lo constitituvo y lo concomitante tienen de común el que ni el uno ni el otro pueden separarse de la cosa: el concomitante y lo accidental tienen de común que cada uno es extrínseco a la verdad de la cosa y se desprende de ella (60).

b) *Los predicables.*—Hay cinco expresiones universales: *género, especie, diferencia, propio* y *accidente común* (61), que coinciden en poder ser predicados de las cosas particulares que son inferiores a ellos. *El género* se describe como un universal que se predica de las cosas que tienen una esencia diferente y en respuesta a la pregunta *¿qué es lo que es? La especie* se describe, en un sentido, como un universal que se predica de las cosas que sólo difieren numéricamente en respuesta a la pregunta *¿qué es lo que es?*; en otro sentido, es un universal que se le da el género como predicado, lo mismo que a otros, por una atribución esencial y primera (62). *La diferencia* es el universal que se atribuye a la especie inferior al género en respuesta a *¿qué clase de cosa es ésta?*; por ejemplo, *racional* para *hombre,* porque por medio de ello se responde a *¿qué clase de animal es el hombre?* La diferencia entre *racional* y *hombre* está en que el *hombre* es un animal que tiene una razón, y *racional* es algo, no sabemos qué cosa, que posee la razón. Así, *la razón* es una diferencia simple y lo *racional* es una diferencia compuesta; esta última es la diferencia lógica.

El *propio* es el universal que indica una sola espe-

cie en respuesta a *¿qué clase de cosa es ésta?*, no por esencia, sino por accidente; como *capaz de risa* respecto del hombre, lo que es un propio concomitante igual en su extensión a la especie; y como *la potencia de escribir*, que es un propio no concomitante y no igual sino menor en extensión a la especie.

El *accidente común* es todo universal simple y accidental; esto es, no esencial, cuya idea es común a varias especies, como *la blancura* lo es de la nieve y del cisne; poco importa que sea concomitante o separado para cada una de las especies o para una determinada; que sea una sustancia en sí, como *el objeto blanco*, o un accidente, como el *blancor*, con tal de que no sea constitutivo de la esencia (63).

Pero también habéis de saber que todo inteligible no constituye la cosa; a veces sucede que le pertenece tanto a ella como a otros. Por costumbre se le viene llamando *accidente común*, aunque sea concomitante o separable. Igualmente todo lo que existe en una cosa sin constituirla y sólo pertenece a ella, se acostumbra a llamarle *propio*, aunque esto pertenezca a cada una de estas cosas o sólo ciertas de ellas, bien que sea concomitante o separable. Hay, pues, cuatro clases de accidente común: 1.° *El concomitante* que pertenece a la cosa completa y a otras; 2.° *El concomitante* que pertenece a algunas cosas, como la feminidad a algunos seres humanos, y que pertenece a veces a otros. 3.° *Lo que es accidental* para toda cosa y a veces para otras. Y 4.° *Lo que es accidental* para algunos y a ve-

ces pertenece a otros, como el movimiento para ciertos animales.

Hay también tres clases de propio: 1.º Lo que es concomitante para todos y siempre. 2.º Lo que es concomitante para algunos y siempre, como *la capacidad de risa* por relación con *el animal*. Y 3.º Lo que no es concomitante pero no pertenece sino a la cosa sola, como *la risa* y *el llanto en acto* en el *hombre* (64).

8. Las causas.—Se llama causa a toda esencia de cuyo ser procede el ser en acto de otra esencia (65). Se llama a algo *primero* en causalidad en tanto que la causa merece ser antes que lo causado; pero uno y otro, en tanto que son dos esencias, no postulan propiamente ni la prioridad ni la posteridad ni la simultaneidad. En tanto que son correlativos, la causa y el efecto existen al mismo tiempo; si uno de ellos existe en potencia, ambos existen en acto. Sin embargo, en tanto que la primera posee su ser sin haberlo adquirido del otro y este otro tiene el ser solamente por haberlo adquirido de la primera, ésta tiene prioridad sobre el segundo (66). Las causas de las cosas son cuatro: *el principio del movimiento*, como el constructor para la casa; *la materia*, como la madera y los ladrillos; *la forma*, como la disposición de la casa, y *el fin*, como el ser habitable. Cada una de ellas puede ser *próxima* o *remota*, *propia* o *general*, *en potencia* o *en acto*, *necesaria* o *accidental* (67). De éstas, *la causa final* en la actualización del ser es posterior a lo causado, pero precede a las

otras causas en el ser intencional. Es evidente que el ser intencional es distinto del ser en los individuos concretos; representa el ser en los individuos concretos, el ser en el espíritu y algo de común a uno y otro. Este algo común es la intencionalidad. *El fin*, en tanto que es algo, precede a las demás causas; es la causa de las causas en tanto que son causas, pero en tanto que existe en los individuos concretos les es posterior. Cuando la *causa eficiente* no es la *causa final*, el agente es posterior en el ser intencional al fin; por esto las demás causas sólo llegan a ser causas en relación con el fin (68).

9. La materia.

a) *La materia como sustancia.*—La *materia absoluta* es una sustancia cuyo ser no existe en acto sino cuando es actualizado por la recepción de la *forma corpórea*, por medio de la potencia que ella posee de recibir las formas; no tiene por sí misma forma que le sea propia, excepto en sentido potencial. Cuando la llamo sustancia esto significa que actualiza su ser por sí misma (69). Así, *la materia prima* se cuenta entre lo que recibe la sustancialidad en potencia, pues no es necesario para la existencia de toda materia que exista en acto cierta sustancia, y por esto se le llama sustancia aún bajo el aspecto de potencia (70).

Pues ya dijimos al principio que toda sustancia o es *un cuerpo* o no es un cuerpo; si no es un cuerpo, o es parte de un cuerpo, o no es parte de un cuerpo

y está, por el contrario, separada de todo cuerpo; si es parte de un cuerpo, o es su *forma* o es su *materia*; si está separada y no es parte de un cuerpo, o bien tiene algún lazo con la materia cambiando lo que existe en los cuerpos por el movimiento que les imprime y entonces es llamada *alma*, o bien está libre completamente de toda materia y se llama *inteligencia* (71).

b) *La materia como privación.*—La materia como privación es la supresión de una esencia real en potencia. El ser principio de todo lo engendrado no conviene a una privación cualquiera, sino a la privación unida a la potencia de llegar a ser de éste; es decir, a la posibilidad de su realización. Por esto la privación que existe en la *lana* no es de ningún modo principio del *sable*, sino la privación que existe en el *hierro*. Igualmente la generación del *sable* no procede de la *lana*, sino que procede del *hierro*. Cuando esta privación se encuentra en *la materia segunda*, ésta es *materia primera*; pero cuando se encuentra allí una forma aquélla es *sujeto*. Así, en resumen, resulta ser *materia prima* para la forma no-existente que está en potencia y *sujeto* para la forma existente que está en acto (72).

La materia prima no es algo que se actualice separadamente y sea distinguida por la imaginación y los sentidos, sino que, por el contrario, su realidad es la de ser simple preparación para uno de los principios del ser. Los antiguos la han comparado a la *arcilla fresca*, que se transforma en cosas tan diversas como

una olla, un jarro, etc. Igualmente puede compararse a la *madera nueva*, que también se transforma en distintas cosas, como una cama, una silla, una puerta y objetos semejantes que se obtienen por fabricación. Igualmente se dice que la materia es como la *arcilla fresca* para ser transformada en tanto que es *fresca*, no en tanto que posee una esencia separada que es su «arcilleza»; e igualmente ocurre en el ejemplo de la madera. Por tanto, si queremos retirar el velo del rostro de la verdad y mostrarla cara a cara a quien la busca, tendremos que decir que la materia es como la animalidad que, en tanto que tal animalidad, está preservada por lo que la hace ser una especie, por lo que la actualiza y la manifiesta (73).

c) *Situación de la materia respecto de la forma.*— Entre los antiguos, unos daban a la materia una existencia anterior a la forma, y aunque el agente la revistiese en seguida de forma había empezado por existir sin ella: otros piensan que el alma se encuentra accidentalmente encargada de regir e informar a la materia: otros dicen que estas cosas se agitan eternamente, según su naturaleza, en un *caos* de movimientos, hasta que el Creador viene en su ayuda y las ordena (74). Finalmente, hay otros que dicen que el Ser Eterno es *la Oscuridad* (75) y el *abismo* o algo sin fin y siempre inmóvil que se actualiza seguido de movimiento (76): o el *caos* de que habla Anaxágoras (77); y todo esto es así, porque todos ellos colocan a la potencia antes que al acto (78).

d) *La materia y el mal.*—Cuando cada una de las esencias concretas organizadas tiende por naturaleza a su perfección—que es la bondad de su esencia concreta, derivada de la esencia del Bien Puro—, se separa del defecto que le es propio y que es su mal material y privativo, pues todo mal procede de las relaciones con la materia y la privación (79). Pues el mal, en tanto que mal, es algo en potencia y la privación de una perfección. Si es abstraído por una inteligencia, ella lo abstrae tan sólo en tanto que está en relación con la perfección en potencia. Pues las inteligencias, en las cuales no hay mezcla de ninguna clase de potencia, no conocen la privación ni el mal en tanto que son mal y privación; no sólo no lo conciben, sino que en el ser no hay nada que sea absolutamente malo (80).

Todas las cosas tienden al ser por su deseo natural y su amor innato; este amor es la causa de su existencia, ya que cada uno de los seres que aquí son explicados está colocado en una de estas tres divisiones: 1.ª Lo que sobrepasa a todo por una perfección sin sombras. 2.ª Lo que está afligido por la extrema deficiencia; y 3.ª Lo que es intermedio entre esos dos estados, siendo su esencia de un rango intermedio entre esas dos cosas. Lo que espera la suprema deficiencia abocado al no-ser absoluto es arrastrado al fondo con todos sus lazos y conviene atribuirle el sentido del no-ser absoluto, por consecuencia es aquello que merece ser llamado *la nada*. Y aunque merezca ser colocado entre el número de los seres en una clasificación o en

la imaginación, su existencia no se tiene en cuenta para una existencia esencial; o, mejor dicho, no está permitido llamarle existencia si no es en sentido figurado; y el que sea colocado en el número de los seres es algo que le sucede sólo accidentalmente. Pues los verdaderos seres son, o bien seres aptos hasta la extrema perfección, o bien seres que se pueden considerar como oscilantes entre un defecto que les suceda accidentalmente de algún modo y una perfección que existe por propia naturaleza (81).

10. DIVERSOS SENTIDOS DEL TÉRMINO FORMA.—*Forma* se dice en diversos sentidos, según se la considere como especie o como la esencia de toda cosa, según sea la perfección por medio de la cual la especie alcanza sus complementos secundarios o la realidad que constituye la especie. He aquí, pues, las diferentes definiciones de la forma: 1.ª *Forma con el significado de especie* es lo que se dice de varios en respuesta a la pregunta «¿qué es lo que es?». Y en caso de equívoco a lo que se dice en último lugar. 2.ª A todo ente que existe en algo sin ser parte de ello, y siendo necesario para la integridad de su constitución, sea ésta la que fuere. Pues sabéis bien que cuando la forma sustancial se separa de la materia, si no sobreviene un cambio, la materia deja de existir (82). 3.ª Al ser que se encuentra en algo sin ser parte de él, pero siendo necesario para conservar la integridad de su constitución, y en vista del cual existe la cosa, como son para el hombre las cien-

cias y las buenas cualidades. 4.ª Al ente que se encuentra en alguna otra cosa sin ser parte suya, pero de tal modo que esta cosa no puede prescindir de él, pues perdería la integridad de su ser. Sin embargo, el ser que en ella existe es propio. Así, la forma del fuego en la materia del fuego; pues la materia del fuego sólo existe en acto por la forma del fuego o por otra forma cuya ley sea la de la forma. Así, toda sustancia que no existe en un sujeto de inhesión existe, o sin necesidad de receptáculo, o en un receptáculo que no puede prescindir de ella para subsistir. Si existe en un receptáculo que no puede prescindir de ella para subsistir, entonces la llamamos *forma material* (sūrat al-māddiya) (83). La forma corporal y lo que la acompaña no es, de ningún modo, la causa de la constitución de la materia prima en sentido riguroso. Si fuera la causa de su constitución en sentido absoluto, le precedería en el ser. Sin embargo, las cosas que son las causas de la esencia de la forma y de su existencia son cosas que existen *per se* y que actualizan el ser, precediendo en el ser aún a la materia prima. Así, la forma tiene un ser distinto del de la materia (84). 5.ª Al ser que existe en una cosa sin formar parte de ella, sin que esta cosa pueda tener completa su constitución si estuviese separada de esta forma. De otra parte, este ser que existe en esta cosa no puede tener sin ella la integridad de su constitución, excepto en tanto que la especie física es actualizada por él. Así, la forma de la humanidad y de la animalidad en el cuerpo organizado, que es su sujeto de in-

hesión. Y. 6.ª Finalmente, se llama a veces *forma* a la perfección separada, como el alma racional, que se define entonces como una parte incorpórea separada por la cual, tanto como por la parte corporal, se distingue una especie física (85).

11. LAS RELACIONES DE LA MATERIA Y LA FORMA.

a) *En qué sentido es sustancia la materia.*—Toda sustancia que no existe en un sujeto de inhesión debe existir, o sin receptáculo, o en un receptáculo que no puede prescindir de ella para subsistir; si existe en un receptáculo que no puede prescindir de ella para subsistir, la llamamos entonces *forma material*; si no existe en receptáculo alguno, o ella misma es receptáculo sin ser compuesta, o no lo es; si es receptáculo sin ser compuesta, entonces la llamamos *materia prima* (hayūlā mutlaqa); si no lo es, o bien es compuesta, como nuestros cuerpos lo son de *materia* y *forma corporal*, o bien no es compuesta y la llamamos entonces *forma separada*, como la inteligencia y el alma; pero si la cosa existe en un receptáculo que es sujeto de inhesión, entonces la llamamos *accidente* (86).

Pues la materia corporal no subsiste en acto sino por la existencia de la forma. Por lo demás, ciertamente, la forma material no existe separada de la materia. ¿Es preciso, pues, que exista entre ambas un lazo de correlación y que no esté comprendida la esencia de cada una, sino por su relación con la otra? No es preciso y no es así, porque nosotros conocemos muchas

formas corporales y, en cambio, necesitamos de un gran esfuerzo para establecer que tienen una materia. Igualmente conocemos esta materia como sustancia preparada, pero no sabemos, según esto, si no es por medio de una investigación propia, si de aquello que la ha preparado se producirá alguna cosa en acto (87).

b) *La materia y la forma constituyen una sustancia completa.*—Parece, por tanto, que a estos elementos les es propio el derivarse el uno del otro y de corromperse para darse mutuamente su nacimiento. En tanto que permanecen se transforman en sus propias cualidades, porque son transmutables; y en tanto que su forma varía, aquello cuya forma desaparece se corrompe y aquello cuya forma se constituye es engendrado. Y solamente cuando son engendrados poseen propiamente esta forma que por una preparación especial les es conferida (88). Es imposible, pues, que la materia exista en acto si no subsiste por medio de la forma corporal.

Así, es bien evidente que la materia no puede permanecer separada; antes al contrario, su ser es estrictamente receptivo y nada más. Por esto, o bien la materia es siempre receptáculo o tiene un ser propio subsistente por medio del cual es receptáculo. Por su propio ser subsistente no tendría cuantidad y subsistiría sin tenerla; después la medida corporal le sobrevendrá accidentalmente y convertiría a su esencia, con las partes que tuviese en potencia, en algo que subsistiría no teniendo parte alguna; sucediendo que sería preciso, para que le sobreviniera un simple accidente, que fue-

ra retirado aquello por lo cual subsistía en acto. Por esto, no se puede privar a la materia de forma corporal (89).

Esta forma es constitutiva de las sustancias; por esto apruebo la opinión de los metafísicos antiguos que la clasifican entre las sustancias, porque forma parte de las sustancias que subsisten *per se*, no negándole el título de sustancialidad aunque tuviesen la imposibilidad de existir separadamente. Tal es el caso de la *sustancia material*; pero, a pesar de esto, no se le rehusa el colocarla entre las sustancias, porque es en sí parte de las sustancias que existen *per se*. Antes al contrario, los filósofos antiguos le atribuyeron propiamente—me refiero a la forma—una posición privilegiada respecto de la materia en lo que se refiere a la sustancialidad. En efecto, por esta *forma sustancial* la sustancia se constituye en *sustancia actual*; siempre que existe, necesita la existencia de una sustancia en acto, y por esto se dice que la forma es sustancia desde el punto de vista del acto. En cuanto a la materia, se cuenta entre lo que recibe la sustancialidad en potencia, ya que no es necesario, para que la materia exista en acto, una cierta sustancia, y es por esto por lo que se la llama sustancia aun bajo la forma de potencia.

c) *Pobreza ontológica de la materia sin la forma y su atracción hacia ésta.*—Cada una de las entidades simples y no vivientes por sí mismas—como la materia, la forma, el accidente, etc.—es inseparable de un

amor innato que jamás las abandona y que es una de las causas de su existencia. En lo que se refiere a la materia, por temor a permanecer en el árido desierto del no ser, desea ardientemente la forma ausente y se abraza estrechamente a aquella por la cual existe. Por esto, apenas se encuentra despojada de una forma, se dirige a buscarla de nuevo y se dedica a cambiar aquella por otra por miedo a quedar adherida al no-ser absoluto. Pues es cierto que cada una de estas entidades—materia, forma, accidente, etc.—huye naturalmente del no-ser absoluto, y la materia es la morada del no-ser. Siempre que posee una forma, sólo posee el no-ser relativo; pero si no la poseyese sería asaltada por el no-ser absoluto. Pues la materia es semejante a una mujer vil y deshonrada, de la que nos compadecemos porque su fealdad es bien notoria; siempre que levanta su velo sus mismos defectos físicos ocultan su mancha moral. Así, queda establecido que hay en la materia un amor innato (90).

Por esto hay que rehusar el apetito animal a la materia. El apetito natural y propio, aquel que da a las cosas un impulso que las hace ser lanzadas hacia su objeto, como la piedra lo es hacia abajo, tiene por misión llevar a las cosas a su perfección después de la deficiencia que tenían en relación con su lugar natural. Pero este apetito está también lejos de la materia. Porque se podría decir a veces que la materia desearía la forma si estuviese despojada de toda forma o exgustada de la forma a la que está unida, y si pudiera mo-

verse por sí misma para adquirir la forma—como la piedra para alcanzar su lugar—, o si tuviese alguna fuerza motriz propia. Pero como la materia no puede existir sin forma alguna, no es conveniente que se exguste de aquélla por la que permanece. Y si estuviese exgustada de su forma por haber estado demasiado tiempo unida a ella, el apetito la volvería accidentalmente después de un cierto tiempo (91).

d) *Causalidad recíproca de la materia y la forma.*—No es admisible que la materia sea la causa del ser de la forma; primeramente, porque la materia es materia nada más que porque tiene potencia para recibir y para ser preparada; pero la cosa preparada, en tanto que preparada, no es causa de la existencia de lo que la prepara; si fuera causa de ello sería preciso que esto existiera siempre para ella sin preparación. En segundo lugar, es contradictorio que la cosa misma sea causa de una cosa en acto y exista ella en potencia; es preciso, por el contrario, que habiendo ya pasado al acto llegue a ser causa de otra cosa, o sea que su prioridad sea temporal y esencial (92). Pero tampoco la forma puede ser causa eficiente de la materia. Desde luego la materia no puede prescindir para subsistir en acto de la compañía de la forma; es preciso, pues, o bien que la forma sea la causa primordial absoluta de la materia, o bien que la forma sea un instrumento, un intermediario, para que otro agente haga subsistir a la materia por medio de ella, o bien que esté asociada a este agente y que por la reunión de ambos

subsista la materia. Pero existe una causa cualquiera externa a ambas que es la que hace subsistir a cada una de ellas junto con la otra y por la otra.

Pero la forma corporal y lo que la acompaña no es en absoluto la causa de la subsistencia de la materia en sentido riguroso. Pues si fuera la causa de su subsistencia absolutamente, la precedería en el ser; y las cosas que son causas de la esencia de la forma y de su generación son existentes y actualizan el ser, de tal modo que a la materia prima preceden aun en el ser; de tal modo que la forma tiene un ser distinto del ser de la materia. Pues del ser de la forma sólo se desprende el ser de la materia en tanto que ésta es causada, como es causado aquello cuya esencia no se separa de la esencia de su causa (93).

Ahora bien: como hemos explicado ya, la forma es causa de la materia, y la causa no subsiste por su efecto, ni tampoco dos cosas pueden subsistir una por otra recíprocamente, pues una daría el ser a la otra y viceversa, lo que es absurdo. Hay así una clara diferencia entre lo que hace subsistir a una cosa y lo que no la abandona. Por esto la forma sólo se encuentra en una materia, pero sin que la materia ni su presencia en la materia sean la causa del ser de la forma (94).

e) *Prioridad de la forma sobre la materia.*—Por tanto, no es posible que existan dos cosas cada una de las cuales exista por la otra, pues cada una precedería en el ser a la otra y a sí misma. No es admisible

que existan dos cosas cada una de las cuales subsista con la otra necesariamente, pues si la esencia de una no depende de la otra, se puede admitir que cada una de ellas subsistiría lo mismo si no existiera con la otra; y si cada una dependiera de la otra, cada una tendría una influencia para completar el ser de la otra. La falsedad de esto es bien evidente; queda, pues, que la dependencia sea sólo unilateral; en este caso la materia y la forma no están en un mismo grado de dependencia, sino que la forma tiene cierta prioridad en la generación y en la corrupción.

Acaso nos digas ahora: cuando cada una es suprimida al suprimirse la otra, tanto una como otra tienen prioridad y posterioridad. Pero lo que te lleva a esta afirmación es un principio que reconoces y que dice: *si una causa*—como el movimiento de tu mano en una llave—*es suprimida, el efecto*—como el movimiento de la llave—*es suprimido.* En cuanto al efecto, si es suprimido, no desaparece por ello su causa, ya que no es la supresión del movimiento de la llave lo que suprime el movimiento de tu mano, aunque se produzca simultáneamente, sino que la supresión de ambos sólo es posible porque, al ser suprimida la causa—el movimiento de tu mano—, ambas supresiones se producen simultáneamente respecto al tiempo, pero esencialmente la supresión de la causa precede a la supresión del efecto (95).

Finalmente, aunque *la forma material* sea una causa para la materia, al actualizarla y al perfeccionarla,

sin embargo la materia tiene una influencia sobre el ser de la forma al determinarla e individualizarla, aunque el principio de su ser no le provenga de la materia. Así, sin duda alguna, cada una de ellas es de algún modo la causa de la otra, pero no del mismo modo. Si fuera de otra manera, *la forma material* dependería de la materia de algún modo, y esto sería absurdo. Igualmente ya hemos dicho antes que la forma sola no es suficiente para la existencia de la materia; antes al contrario, la forma es sólo una parte de su causa (96).

12. El cuerpo.

a) *Tridimensionalidad de los cuerpos.*—El cuerpo es una sustancia, una, continua, que no está compuesta de partes indivisibles; se acostumbra a decir que el cuerpo es una sustancia larga, ancha y profunda; pero no es absolutamente necesario que el cuerpo, en tanto que cuerpo, tenga una superficie, ya que ésta sólo es necesaria en tanto que él es limitado. Pero para probar que es un cuerpo, para conocerlo como cuerpo, no es preciso que sea limitado, sino que, por el contrario, lo no-infinito le pertenece accidentalmente y le acompaña. Pues concibiendo un cuerpo infinito no se concibe un cuerpo no-cuerpo, sino que la privación de la infinitud se concibe solamente por haberse concebido un cuerpo. Así, decimos que el cuerpo es la sustancia en la que podéis suponer una dimensión, empezando donde queráis; este comienzo es

la longitud. Después podéis suponer aun otra dimensión que corte aquélla perpendicularmente; esta dimensión es la anchura. Y aun puedes suponer en esta sustancia una tercera dimensión, que corte a las otras dos perpendicularmente, uniéndose las tres en el mismo lugar. Pero no podéis suponer de este modo ninguna otra dimensión perpendicular aparte de estas tres. Así, el cuerpo se designa diciendo que es largo, ancho y profundo. Esta tridimensionalidad de los cuerpos es la que posibilita la divisibilidad del ser, pues la corporeidad, en tanto que corporeidad, puede recibir la división, ya que toda naturaleza de la corporeidad puede recibir la división. De esto se deduce que la forma de los cuerpos y las dimensiones subsisten en algo y que estas dimensiones son continuidades o algo a que llega accidentalmente la continuidad (97).

De este modo, el cuerpo está limitado por la superficie, que es su límite; la superficie se limita por medio de la línea, que es su límite; la línea se termina en el punto, que es asimismo su límite. Pero el cuerpo no está acompañado por la superficie en tanto que su subsistencia pudiese depender de ésta, sino en tanto que la finitud le acompaña desde el momento mismo que ha empezado a ser un cuerpo; aunque tener superficie y ser finito no son cosas intrínsecas a su concepto de *cuerpo*. Por esto se puede concebir un cuerpo infinito hasta que no se encuentre un obstáculo para esta concepción.

En cuanto a una superficie como la de la esfera

—prescindiendo de toda consideración sobre movimiento o sección—, existe sin necesidad de líneas; el eje, los polos, el paralelo mayor, son cosas accidentales debidas al movimiento. También una línea como la circunferencia puede existir sin punto. Así, cuando escuchas dar la definición de circunferencia y se dice que hay en ella un punto, esto significa solamente que está preparada para que se le pueda suponer un punto.

Por tanto, después de esto, ya sabes que el cuerpo es anterior en el ser a la superficie, la superficie anterior a la línea y la línea anterior al punto. Los doctos han comprobado todo esto. En cuanto al que diga lo contrario, que el punto moviéndose engendra la línea, tras la línea la superficie y después de la superficie el cuerpo, lo hace tan sólo para hacerlo comprender, concebir e imaginar mejor. ¿No te das cuenta que si se supone al punto moviéndose se le ha supuesto ya algo sobre lo que se mueve y que ha de ser una cierta medida, línea o superficie? (98).

b) *El cuerpo como género y como materia.*—Por tanto, cuando decimos «cuerpo», designamos entre las sustancias a una cosa que tiene tres dimensiones, desde el conveniente punto de vista, si no hay nada que agregarle o retirarle. Pero la cosa aquí significada no puede existir en acto sin estar en una de las especies que le acompañan, ni puede ser, por ejemplo, un cuerpo vegetal, animal o mineral sin una limitación de cualquier clase que la distinga más estrictamente, como el

tener un alma racional. Pero «poseedor de un alma racional» designa una cosa—que no aprehendemos por lo que significan estas palabras—que tiene un alma racional, sin incluir que sea o no un cuerpo, pues esto no se desprende de la cosa aquí expresada, aunque se sepa que no es exacto que exista incorporalmente (99).

Es preciso, por tanto, que hagamos conocer ahora la naturaleza del género y de la especie. Respecto del género ¡cuántas cosas designa! En el tiempo de los griegos se decía ya en muchos sentidos inusitados en nuestro tiempo. En nuestra disciplina se refiere solamente al sentido lógico conocido y al *sujeto*. A veces utilizamos la palabra *género* en lugar de especie, diciendo: «esto no es del género de aquéllo», esto es: de su especie o del grupo que comparte su definición. La especie también indica ahora entre nosotros—según nuestra costumbre en los libros científicos—solamente la especie lógica y las formas de las cosas. Así, decimos que el cuerpo es llamado bien «género del hombre», bien «materia del hombre». Si es materia del hombre es, sin duda alguna, parte de su ser y es imposible predicar esta parte del todo; consideremos, por tanto, qué diferencia hay entre el cuerpo considerado como materia y el cuerpo considerado como género.

El cuerpo tomado como sustancia, poseyendo longitud, anchura y profundidad y desde el punto de vista de aquello que las posee, en tanto que no entra en su concepto ningún otro inteligible, y que si algún

otro inteligible como la sensación, la nutrición, etcétera, se le agregase, sería una inteligible extrínseco a la corporeidad soportado por el cuerpo y unido a la corporeidad; en estas condiciones, el cuerpo es materia.

Si tomamos, en cambio, al cuerpo como una sustancia que posee longitud, anchura y profundidad, determinando que no le pudiese sobrevivir ninguna determinación posterior, porque es preciso que su corporeidad sea una sustancia formada únicamente por estas tres dimensiones, pero que tuviese—no importa ahora la clase de sustancialidad—mil inteligibles para constituir su propiedad y su forma, con tal que tuviese con ella o en ella las tres dimensiones, entonces el conjunto tiene tres dimensiones como corresponde a un cuerpo, y dicho conjunto—esto es, las cosas reunidas—forma tras su agrupamiento una sustancia que posee las tres dimensiones. Pero estas cosas agrupadas, aunque estén reunidas allí, no son intrínsecas a la *ipseitas* (100) de esta sustancia, ya que esta sustancia está constituída esencialmente por las tres dimensiones, y de ella proceden estos inteligibles extrínsecos a la cosa que los precede. Tomado en este sentido el cuerpo es un género.

Por tanto, en el primer sentido el cuerpo, cuando es parte de la sustancia compuesta del cuerpo y de la forma posterior a la corporeidad que significa la materia, no es entonces predicado, ya que este conjunto no es la abstracción de una sustancia que posee longitud,

anchura y profundidad solamente. En el segundo sentido es predicado de todo compuesto de materia y forma, tenga una o mil formas, con tal que tenga las tres dimensiones; es entonces predicado del compuesto de corporeidad—que viene a ser la materia—, y del alma —que sería la forma—; porque del conjunto de estas dos resulta ser una sustancia, aunque esté formada de varios inteligibles. En efecto, este conjunto existe sin estar en un sujeto de inhesión; este conjunto es un cuerpo porque es una sustancia, una sustancia que posee una longitud, una anchura y una profundidad.

El cuerpo absoluto no tiene el sentido de materia, ni existe ni entra en un conjunto a no ser por medio de la existencia de especies y de lo que se encuentra por encima de él, pues ellas son causas de su existencia y, en cambio, él no lo es de las suyas. Si la corporeidad, tomada en sentido genérico, existiese en sí antes de la existencia de la especificabilidad, y aunque su prioridad no fuese temporal sino esencial, sería causa de la existencia de la especificabilidad, ya que el cuerpo tomado en el sentido de materia la precede, aunque su prioridad no sea temporal. Por el contrario, la existencia de esta corporeidad en esta especie significa la existencia de esta especie y no la de otra.

La diferencia específica no cae fuera de la idea de este género, ni le es agregada, sino que está contenida implícitamente en él formando parte de él bajo la relación que ya antes indicamos. Y esto no es un juicio considerado sobre sólo el género en cuanto universal,

sino sobre todo universal en tanto que es universal. Por todo esto, es evidente que el cuerpo tomado como género es tanto como no conocido, porque no se sabe qué forma tiene ni cuántas formas encierra (101).

c) *Significación del cuerpo en sí mismo.*—Cuando nosotros decimos cuerpo, no queremos expresar con ello una abstracción compuesta de forma corporal y de materia a la que llegan todas estas cosas accidentalmente del exterior, sino que esto expresa una cosa que no está en un sujeto de inhesión y posee longitud, latitud y profundidad—aunque esto le sea dado o no como predicado principal—; puesto que este conjunto, en tanto que tal conjunto, está determinado, y el predicado *cuerpo* le conviene en este sentido; pero el cuerpo en el otro sentido—es decir, en el de materia—no le es dado como predicado. Cuando se dice *cuerpo,* este cuerpo no es otra cosa que el mismo y no una parte de su conjunto, ni una cosa extrínseca. Sin embargo, si se nos dijera: «acabáis de sentar que la naturaleza del género no es nada más que la naturaleza del individuo, cuando los sabios están de acuerdo en no reconocer al individuo accidentes y particularidades que estén fuera de la naturaleza del género», nosotros responderíamos: «que el sentido de esta frase, *el individuo tiene accidentes y particularidades distintas de la naturaleza del género,* es el siguiente: *La naturaleza del género dado como predicado al individuo no es necesario que tenga la naturaleza del género en tanto que ésta se extendiera a estos accidentes*

en acto; y esto no quiere decir: *la naturaleza del género no es dada como predicado al conjunto*; pues si no fuera dado como predicado al conjunto, no sería predicable del individuo, sino que sería una parte de éste.» No obstante, si no hubiera estos accidentes y estas propiedades, habría, sin embargo, esta naturaleza que nosotros decimos existente en el sentido explicado más arriba, es decir, que es la naturaleza de una sustancia—sea cualquiera su sustancialidad—subsistente por tal y cual cosa de la que tiene necesidad para ser un cuerpo (102).

d) *Principios de los cuerpos.*—Los cuerpos tienen diversos principios, distinguiéndose los que tienen en tanto generables y corruptibles, o mejor mutables, de los que tienen como tales cuerpos. De estos últimos resulta la corporeidad y son los más dignos de ser llamados principios. Son dos: uno de ellos viene a ser lo que la madera para la cama; el otro, lo que la forma de la cama. El primero se llama, según distintos puntos de vista, *materia prima* (hayūlā), *sujeto* (mawdūᶜ), *materia segunda* (mādda), *elemento receptáculo* (ᶜunsur) y *elemento parte* (ustuqus). El que viene a ocupar el puesto que ocupe la figura de la cama se llama *forma*. Pues la *forma corporeitatis* (sūrat-al-Chismiyya), o bien precede a las otras formas que pertenecen a los seres naturales—sus géneros y sus especies—, o les es agregado de tal modo que es inseparable.

El sentido de *sujeto* (mawdūᶜ) no es idéntico al sen-

tido de «sujeto» que dimos en lógica, como una parte de la descripción de la sustancia, ya que la materia no es de modo alguno sujeto en este sentido. En cuanto es algo común a todas las formas, la materia se llama *materia-segunda* (māddа) y también *sustancia material común* (tīna). En tanto que un cuerpo se refiere a la materia en el análisis y es una parte simple que recibe la forma que pertenece al conjunto del compuesto, se denomina *elemento-parte* (ustuqus). E igualmente todo lo que está en las mismas condiciones que ella—en tanto que es el punto de partida de la composición—se llama, en idéntico sentido, *elemento-receptáculo* (ʿunsur). Del mismo modo se llama también *elemento-receptáculo* a todo lo que existe en las mismas condiciones que se encuentra la materia, cuando éste es el punto de partida; pero cuando el punto de partida es el compuesto y de éste se pasa a la materia, entonces se le llama *elemento-parte* (103). Así, el *elemento-receptáculo* designa al principio fundamental en los sujetos de inhesión, y se llama *elemento* al receptáculo primero que, mediante su cambio de estado, recibe formas mediante las cuales se especifican los seres que dichas formas engendran; si esto es así en sentido absoluto, se trata entonces de la *materia-prima*; si lo es bajo una condición de corporeidad, se trata del *receptáculo*, pero en uno y otro caso tiene lugar por medio de la recepción de la forma (104).

e) *La «forma corporis» y la «forma corporeitatis».*—El cuerpo, en tanto que posee tres dimensiones,

es «cuerpo», y esto quiere decir que él por sí mismo es *una* forma de corporeidad. Pero en lo que se refiere a las dimensiones determinadas que le sobrevienen, éstas no son una forma para el cuerpo, sino que pertenecen a la categoría de la cuantidad; así que son consecuencias y no constitutivos. Sin embargo, existe una *forma corporal* que no abandona nunca a los cuerpos. Esta *forma corporal* no es ni mucho menos una naturaleza que por sí misma entrañase la continuidad, sino que es bien evidente que existe en el cuerpo otra sustancia distinta de la *forma corporal* y que es agregada a ésta. Es aquélla la que recibe la unión de la *forma corporal* y la que constituye *un cuerpo* «uno» por la continuidad corporal que le constituye o le acompaña (105). Esta *forma corporeitatis* apenas si tiene relación con las proporciones externas, pues este cuerpo, en tanto que posee esta forma, no difiere de otro cuerpo por ser más grande o más pequeño; no puede compararse a ningún otro, como igual, ni como mayor o menor, ni en cuanto se comunican o se separan, pues todo esto sólo le corresponde en tanto que es mensurable y una de sus partes lo mide. Esta consideración es independiente, por tanto, de la consideración de corporeidad (106).

La diferencia entre la cuantidad y esta forma consiste, por ejemplo, en que para una cantidad de agua o de cera, siempre que cambia su figura cambian también las dimensiones fijas medibles; ni una sola permanece tal como era sin cambio numérico, mientras que la

forma permanece recibiendo estos estados. La forma es corporal, una numéricamente, sin variación ni mutación, y es por esto por lo que—cuando el cuerpo se condensa o se dilata—su forma corporal no cambia aunque cambien sus dimensiones. Hay, pues, una diferencia entre la *forma corporis*, que pertenece a la categoría de la *cuantidad*, y la *forma corporeitatis*, que pertenece a la categoría de la *sustancia* (107).

La *forma corporeitatis*, en tanto que es corporeidad, es una sustancia, *una*, *simple*, *actual*, que no posee diversidad de ninguna clase. Una pura *forma corporal* no difiere de otra pura *forma corporal*, sino por una diferencia intrínseca a la corporeidad; lo que de ella se deriva sólo se deriva como algo extrínseco a su naturaleza. Así, no es posible que una corporeidad necesite forzosamente de la materia, y que otra corporeidad no la necesite; los concomitantes que les son extrínsecos no son suficientes de ningún modo para libertarla de la necesidad que tiene de la materia, pues esta necesidad de la materia pertenece a la corporeidad en tanto que tal corporeidad. Por esto es evidente que los cuerpos están compuestos de materia y forma (108).

13. El principio de individualización.

a) *El principio de individuación es la materia.*—Si se pregunta con relación a un grupo formado por Zayd, ʿAmr y Jālid *¿qué son?*, lo que conviene responder según la condición puesta es: *son hombres*. Pero si

aun se preguntase ahora solamente de Zayd, *¿qué es?* —yo no pregunto *¿quién es?*—, lo que conviene responder es que él es *un hombre;* porque lo que se encuentra en Zayd, aparte de la humanidad, son accidentes, caracteres derivados, aportados por causas que residen en la materia de la que ha sido creado; unos que estaban en el seno de la madre y otros que han sobrevenido accidentalmente y que son de tal modo que muy bien podemos suponer que hubieran podido sobrevenir lo mismo sus contrarios al comienzo de su generación (109). Por esto, habéis de saber que las cosas que tienen una definición específica única, que son de la misma especie, sólo difieren por otras causas; y que si cada una de ellas no va acompañada de la potencia receptiva por influencia de las causas, es decir, de la materia, no está determinada, a menos que pertenezca a su especie el estar formada por un solo individuo (como ocurre con los ángeles). Pero cuando es posible para la naturaleza de su especie, su predicación de varios, entonces la determinación de cada una de ellas es debida a una causa. No existirían dos negros ni dos blancos en las cosas mismas si no hubiese entre ellos una diferencia en su sujeto de inhesión y en lo que se porta como tal (la materia) (110).

b) *Cuantificación de la materia.*—Igualmente es preciso que la determinación de la medida sea relizada por una causa que exija la existencia de esta medida; y para que se realice esto es precisa una de estas dos cosas: o esta causa sólo puede ser una de las

formas o de los accidentes que se dan en la materia, o es una causa extrínseca. Pero si es una causa extrínseca, o bien lo que determina la cuantidad da esta determinación por el intermedio de otra cosa, o por una preparación especial. Pero para que tenga lugar esta influencia no es preciso que emane de esta causa un volumen determinado con exclusión de otro, a no ser que esto sea así por alguna condición unida a la materia, por la cual ésta necesitase una medida determinada, no por su mismo estado de materia ni por su situación de materia concebida en estado de cuantificación, sino porque la materia posee algo por medio del cual merece ser concebida con este volumen y esta cantidad determinados.

c) *Preparación de la materia.*—Todo cuerpo, sin duda alguna, posee propiamente un lugar, pero no tiene lugar propio en tanto que es un cuerpo; así que sin duda alguna lo tiene propiamente por medio de una forma que él posee. Y esto es harto evidente, pues, o bien el cuerpo no recibe las figuras y las distinciones—como las esferas celestes—y es tal cuerpo para una forma determinada, ya que en tanto que cuerpo podía recibirla, o bien recibe las figuras y las distinciones, fácil o difícilmente, y de cualquier modo que esto suceda se trata siempre de una cualquiera de las formas que mencionan las ciencias naturales. Así, la materia informada de corporeidad no existe separada de la forma específica, pues la materia no subsiste en acto, sino por medio de la forma (111).

Pero habéis de saber que no es suficiente que exista un sujeto para que una forma corporal sea determinada, pues en este caso necesariamente habría una semejanza de cuantidad, volumen, etc.; por el contrario, en todas aquellas cosas que tienen disposiciones que se modifican, es precisa la existencia de cosas determinadas y de disposiciones que se unen, procedentes de algo externo, por medio de las cuales se limite su cantidad determinada y la figura que les sean necesarias (112).

Así, por ejemplo, cada una de las almas se individualiza en el grupo de la especie solamente por estados que se le agregan en tanto que es alma, sin acompañarla necesariamente, pues si fuera de otro modo todas las almas los poseerían igualmente. La individuación de las almas es, pues, algo que tiene un comienzo; no es eterna. El alma empieza a existir con el cuerpo; las almas comienzan al mismo tiempo que empieza la materia corporal que está preparada para servirles. En un alma que empieza a existir con un cuerpo cualquiera—este cuerpo que ha recibido su comienzo de los primeros principios por una disposición especial—tiene una inclinación natural a ocuparse de él, a emplearlo, a cuidar de sus disposiciones, a adherirse a él (113).

14. LO POSIBLE Y LO NECESARIO.—*El Ser Necesario* es el ser que sería contradictorio suponer como no existente; *el ser posible* es el ser que se puede suponer exis-

tente o no-existente sin contradicción. *El Ser Necesario* es «el Indispensable», pero *el ser posible* no tiene por sí necesidad de ninguna clase, es decir, ni para existir ni para no existir. Esto es lo que entendemos aquí por *posible*, aunque a veces se entiende por posible lo que existe en potencia.

En cuanto al *Ser Necesario*, o bien es *necesario por sí* o no es necesario por sí. El que es necesario por sí es el que es la causa de su propia esencia, no a causa de alguna otra cosa, sea ésta la que fuere, pues la hipótesis de su no-existencia entrañaría una contradicción. En cuanto al ser necesario que no lo es por sí, es el que se hace necesario por alguna cosa distinta de él que le es agregada; por ejemplo, *cuatro* es necesario no por sí, sino en tanto que dos y dos son agregados; *la combustión* no es necesaria por sí misma, sino en cuanto se presupone el concurso de la potencia activa por naturaleza, es decir, de lo que hace arder y de lo que es quemado.

Así, todo lo que es necesario por otro es posible por sí, porque lo que es necesario por otro tiene una necesidad que se sigue de cierta relación, de una cierta conexión, pues relación y conexión no pueden considerarse como se considera la esencia misma de la cosa que posee relación o conexión. Además, la necesidad de ser no se establece sino considerando esta relación, pues si se considera la esencia sólo es preciso, o bien que exija la necesidad de ser, o bien que exija la posibilidad de ser, o bien que exija la imposibilidad de

ser. Pero todo lo que por sí mismo no puede existir no existe ni aun por otro. En cuanto a la necesidad de ser, ya hemos dicho que la necesidad de su existencia no puede venir de otro sin contradicción. Y la esencia posible por sí es aquella cuya existencia depende de su relación con ese *otro* que es necesario.

Es, pues, evidente que todo ser necesario por otro es posible por sí mismo; pero esta proposición puede convertirse y transformarse en «todo posible por sí mismo, si su existncia se actualiza, es necesario por otro», ya que de dos cosas hay que decidirse por una; o bien le conviene el ser en acto o no le conviene el ser en acto. Pero es contradictorio que el ser en acto no le convenga, pues sin éste le sería imposible el existir; sólo queda, por tanto, que le convenga el ser en acto. Ya que, o bien su ser es necesario, o no lo es. Aquello cuyo ser no es necesario permanecería siempre como un posible cuya existencia no podría distinguirse de su no-existencia y no habría diferencia alguna entre esta disposición en la que ahora está y la primera, pues sería posible antes de la existencia y ahora lo sigue siendo aún en la misma disposición que antes tenía; si, por el contrario, es necesario, hay que admitir la existencia de una disposición, que no es otra que el tránsito al ser, ya que el tránsito al ser es necesario.

Así, en todo ser posible la existencia le es producida, o por su esencia o por una causa cualquiera; si lo es por sí misma, su esencia es necesaria y no posible; si lo es por una causa, o bien es preciso que su exis-

tencia y la de la causa sean simultáneas, o bien que permanezca como era antes de la existencia de la causa, lo que es contradictorio. Es preciso, por tanto, que su ser y el de su causa sean simultáneos, pues todo lo que es posible por sí mismo es solamente necesario por otro (114).

Por esto, todo ser, cuando lo consideráis según su esencia sin considerar otro ser distinto de él, debe ser en tanto que la existencia le es necesaria por sí misma, o bien no lo es. Si le es necesaria, es la *Verdad en sí*, o sea aquello cuya existencia es necesaria por sí y es también lo que existe por sí mismo. Si no le es necesaria, no es preciso llamarle *imposible* por esencia después de haberlo supuesto como existente; antes al contrario, si existe—en relación con su esencia—unido a una condición tal como la falta de la causa, entonces es imposible; o bien si está unido a una condición tal como la existencia de la causa, entonces es *necesario*. Pero si ninguna condición está unida a él, ni la actualización de una causa, ni la no-existencia de ésta, queda una tercera cosa, a saber: *la posibilidad*, que es, por tanto, por relación a su esencia, lo que no es necesario ni imposible. Así, todo ser es necesario por esencia o bien es posible por esencia (115).

15. Potencia y acto.

a) *Diversos significados de la potencia.*—Se llama *potencia* (116) al principio del cambio en otro en tanto que es otro. El principio del cambio se encuentra,

o bien en el paciente y es entonces *la potencia pasiva*, o en el agente y es *la potencia activa*. Se dice también *en potencia* a aquello por lo cual el acto o la pasión pueden originarse de algo, aquello por lo cual una cosa llega a ser constitutiva de otra, y aquello por lo cual una cosa llega a ser invariable y estable, pues el cambio es producido por la debilidad. *La potencia pasiva* está a veces determinada por una sola cosa, como la potencia del agua para recibir una figura, que tiene la potencia de recibir la figura pero no la de conservarla; mientras que en la cera, por ejemplo, existen las dos potencias. *La materia prima* es la potencia de todas las cosas, pero por intermedio de una cosa y con exclusión de otras. A veces en una cosa se encuentra una potencia pasiva en relación con otras dos contrarias, como en la cera, que tiene la potencia de calentarse y de enfriarse.

La potencia del agente está ya determinada por una sola cosa—como la potencia del fuego, que es sólo para quemar—, ya para varias cosas—como la potencia de los seres, que tienen la facultad de escoger—. A veces hay una potencia para todo, pero por intermedio de una cosa y con exclusión de otra; otras veces la potencia activa puede realizar los dos contrarios—como la potencia de aquellos seres que tienen la facultad de elegir—. De la potencia activa determinada, cuando se une a la potencia pasiva, resulta necesariamente el acto, pero no ocurre igualmente en

aquellos otros en quienes los contrarios son iguales (117).

b) *La potencia como principio del cambio.*—Por esto, los filósofos trasladaron el nombre de potencia, empleando esta palabra en el sentido de toda disposición que se encuentra en una cosa y que es el principio del cambio que habrá de realizarse a partir de esta cosa en otra en tanto que es otra, incluso si no tuviese voluntad para ello; de tal modo que así llamamos *calor* a una potencia, porque es principio del cambio de una cosa en otra en tanto que otra.

Así, *el médico,* cuando se atiende o se cura a sí mismo, es principio del cambio originado por él mismo en sí mismo, pues esto no acontece en él en tanto que recibe el remedio o el medicamento, sino en tanto que él mismo es otro, o mejor, en tanto que él es estas dos cosas: *una cosa que tiene la potencia de actuar y otra que tiene la potencia de transformarse.* Parece, pues, que las dos cosas se separan en dos partes; así, por ejemplo, el *motor* en su alma y lo *movible* en su cuerpo, ya que mueve por su forma y es motivo en su materia; en tanto que él recibe el remedio es distinto del que es en tanto que se cura (118).

c) *La potencia como principio activo o pasivo.*—Por esto algunas veces surgen confusiones al tratar de la palabra *potencia.* Se cree que la *potencia de acción* es la que se opone al acto, pero la diferencia entre ambas es que la primera potencia permanece como existente mientras que actúa, y la segunda existe sola-

mente cuando falta lo que existe en acto. Además, la primera no se aplica sino al principio motor y la segunda casi siempre a lo que es pasivo. También el acto que se opone a la primera es una relación que verifica un cambio, una generación, un movimiento cualquiera en un principio que no es pasivo por ella, mientras que el acto que se opone a la segunda está calificado de tal modo que cobra un ser más perfecto al actualizarse, aunque esté en la categoría de pasión o estado, o aunque no sea acto ni pasión.

Así, todo cuerpo cuando emana de él un acto que no es producido ni por accidente ni por violencia, lo produce por cierta potencia que existe en él. Para todo aquello que se verifica voluntariamente o por elección, esto es bien evidente; para todo aquello que no se hace voluntariamente o por elección, este acto, o bien proviene de la esencia del cuerpo, o bien proviene de algo extrínseco y corporal o de algo extrínseco y no corporal (119).

d) *Jerarquía de las potencias.—Potencia* se dice en tres sentidos por relación al estado que precede y al que se origina. Se llama *potencia:* 1.° A la actitud absoluta que no ha pasado aún en nada a acto, porque todavía no ha adquirido nada de lo que le hará pasar a esto, como la potencia de un niño respecto de la escritura. 2.° A esta actitud cuando la cosa sólo ha adquirido las condiciones para llegar después a una realización directa del acto, como la potencia de un chico que va creciendo y que conoce la pluma, el tin-

tero y los elementos de las letras en relación con la escritura. Y 3.° A esta actitud, cuando es perfecta, posee el instrumento y con éste la preparación es ya tan acabada que puede actualizarse cuando se quiera sin tener necesidad de adquirir nada más; antes al contrario, es de tal modo perfecta que sólo es preciso proponérselo, como el escriba consumado en su arte cuando no escribe. La primera se llama *potencia absoluta* o *material*; la segunda se llama *potencia posible*; y la tercera es llamada *potencia habitual*, aunque a veces se llama a la segunda *hábito* y a la tercera *perfección de potencia* (120).

e) *Potencia y posibilidad.*—Yo estoy, pues, conforme con la opinión de ciertos filósofos que, habiendo encontrado una cosa que poseía la potencia en el sentido corriente. bien como capacidad, bien como intensidad de fuerza, esta potencia no exigía como condición que por ella la cosa fuese agente en acto, sino que ésta, en tanto que estaba en potencia, tuviese posibilidad de obrar y de no obrar; entonces, habiendo encontrado esta cosa transfirieron el nombre de potencia a *la posibilidad*. Llamaron, pues, a la cosa, cuya existencia estaba en el límite de la posibilidad, *ser en potencia*, y llamaron a su posibilidad de recibir y de sufrir *potencia pasiva*. Después llamaron *acto* a la conclusión de esta potencia, incluso si en vez de acción tenía pasión, como en la moción recibida, la configuración, etc. Dieron también el nombre de *acto* a aquello que estaba—respecto de lo que ahora se llama po-

tencia—en la misma relación que lo que se encuentra en acto con lo que antes se llamaba potencia, entendiendo por acto la llegada de una cosa al ser, incluso si fuera pasivo o algo que no fuera acción ni pasión, es decir, *la potencia pasiva* (121).

f) *Potencia próxima y remota.*—La potencia pasiva es tanto más perfecta o más imperfecta cuanto es más próxima o más lejana. De cambio en cambio, de acto en acto, las cosas se van encaminando hacia su perfección. Para que exista *un hombre* ha sido precisa antes la actualización de algo que no era un hombre ni siquiera niño. Si nos remontamos a lo más opuesto a *la potencia próxima*, a la *potencia más remota*, se ve que la *materia prima* es en sí misma todas las cosas en potencia. Pero hay algo que procediendo de ella le impide recibir otra cosa, perdiendo entonces su potencia universal y guardando la potencia de recibir lo que no ha quedado excluído, sino antes bien, requerido para que la adaptación sea completa. Estas potencias son las remotas.

Las *potencias próximas* son las que no tienen necesidad de unirse a una *potencia activa*, con anterioridad a la otra potencia activa cuya acción soportan. Así, *un árbol* no es *una llave* en potencia próxima (porque sería preciso cortarlo y trabajarlo antes de poder utilizarlo como llave). Por esto hay ciertas potencias que resultan naturalmente, otras por la costumbre, algunas por el arte y otras por simple coincidencia (122).

g) *Potencia y posibilidad.*—Así, todo lo que co-

mienza a ser tiene un principio material. Por tanto, decimos que todo lo que empieza a ser después de no haber sido tiene sin duda alguna *una materia*, ya que todo lo engendrado tiene necesidad antes de su generación de haber sido posible por sí mismo, pues lo que por sí mismo fuera imposible no podría ser de ningún modo. La posibilidad de su ser no procede de la potencia que hay en el agente en relación con él, sino que, por el contrario, el agente no tiene el menor poder sobre él si no fuese ya por sí mismo posible. ¿No recuerdas, acaso, que hemos dicho: sobre lo que es contradictorio no hay poder alguno, pero se tiene poder sobre lo que es posible? Si la posibilidad de ser de la cosa tuviera el mismo poder que se tiene sobre ella, esto sería como si dijésemos que no hay poder sino sobre lo que tiene poder, y como si afirmásemos también que no hay poder sobre lo absurdo, porque no hay poder alguno sobre él sin saber antes sobre esta cosa si tiene o no poder.

Así, pues, la posibilidad de ser no es lo que es por relación a aquello que posee la posibilidad de ser; la posibilidad de ser, por tanto, no es tampoco una sustancia que exista fuera de un sujeto, sino que es una idea que existe en un sujeto y llega accidentalmente a éste. Por esto llamamos a la posibilidad de ser potencia de ser.

h) *Prioridad del acto sobre la potencia.*—Por esto decimos que en las cosas particulares, engendrables y corruptibles, la potencia es anterior al acto con una

prioridad temporal. Pero en lo que se refiere a las cosas universales y eternas que no se corrompen, aunque sean particulares, no son precedidas de ningún modo por la potencia. Antes al contrario, la potencia es posterior de todos modos a estas condiciones. Y esto es así, porque la potencia no subsiste por sí misma y le es necesaria para subsistir una sustancia de la que tiene necesidad para actualizarse. Así, si no se actualizase no estaría preparada para recibir ninguna cosa, pues lo que absolutamente no es no puede recibir ninguna cosa.

Incluso a veces la cosa existe en acto sin tener necesidad de que nada existe en potencia, así las cosas eternas que siempre son en acto. De este modo la realidad de lo que es en acto precede a la realidad de la potencia de un modo esencial. Por otra parte, también la potencia tiene necesidad para actualizarse de algo que exista en acto en el momento en que la otra existe en potencia, pero ésta no comienza a ser solamente por medio de este acto, sino que también tiene necesidad de otra que la haga pasar a su vez a acto, hasta concluir en algo que existe siempre en acto y que no tiene comienzo. Por esto, incluso en la concepción y en la definición, el acto es anterior a la potencia y no se puede definir la potencia sino por medio de su relación con el acto. En cuanto al acto, no tienes necesidad, para definirlo y concebirlo, de relacionarlo con la potencia.

De este modo el acto tiene una supremacía sobre la

potencia por la perfección y por el fin, pues la potencia es un defecto y el acto una perfección. El bien, en cualquier cosa, se encuentra solamente en acto, y allí donde encontramos el mal, allí se encuentra alguna cosa en potencia de algún modo. Cuando una cosa es mala, o bien es mala por sí misma y de todos modos—lo que es contradictorio, pues si existe no es mala en tanto que existe—, o lo es tan sólo en tanto que hay en ella la falta de una perfección, por ejemplo, la ignorancia en el que ignora; o porque arrastra esta falta a otro, como la injusticia. En tanto que una cosa es mala, ésta es, por tanto, una mezcla de privación y de algo que está en potencia.

Si la privación no fuese la causa de que algo estuviese en potencia, ciertamente las perfecciones propias de las cosas estarían presentes y no serían malas de ningún modo. Es, por tanto, evidente que todo cuanto existe en acto es el bien como tal, y todo lo que existe en potencia es el mal relativo o está abocado al mal. Sabed, pues, que al mal le es más conveniente la potencia que el acto y, en cambio, el acto de ser bueno es más adecuado que la potencia para el bien.

Así, volviendo a donde estábamos, decimos, por tanto: ya has conocido la situación de prioridad de la potencia en sentido absoluto. En cuanto a la potencia particular, ésta precede al acto del que es una condición y, a veces, es precedida por un acto semejante al que de ella se sigue, de tal modo que la potencia provenga de él; otras veces esto no es necesario y, sin

embargo, con ella existe algo por medio del cual la potencia queda actualizada y sin el cual no habría de ningún modo acto alguno. Pues la sola potencia no se basta a sí misma para actualizarse, sino que tiene necesidad de algo que la pase de potencia a acto. Por esto, tú sabes ya con toda certeza que el acto es anterior a la potencia y que tiene sobre ella una prioridad de nobleza y de perfección (123).

16. Prueba de la existencia de Dios por lo posible y lo necesario.

a) *El ser posible postula la existencia del Ser Necesario.*—Todo cuerpo sensible es múltiple por división cualitativa y por la división intencional que se hace en el espíritu entre materia y forma. Además, todo cuerpo sensible vemos bien pronto que debe su ser a otro cuerpo de su especie o de otra especie. Así, pues, todo cuerpo sensible y todo lo que de él depende es causado (124). Igualmente, todo ser posible es un ser causado, pues aquel ser al que le es propia la posibilidad no consigue la existencia por sí mismo, pues por sí su existencia no le es más propia que su no-existencia en tanto que es posible. Si una de las dos—la existencia y la no-existencia—viene a convenirle más, es por la presencia o la ausencia de algo. La existencia de todo lo posible, pues, procede de otro (125). Sin duda que aquí abajo existe el ser. Ahora bien: todo ser o es posible o es necesario; si es necesario, la existencia del Ser Necesario está ya probada, que es lo

que se buscaba; si es posible, vamos a demostrar que la existencia del ser posible conduce a demostrar la existencia del Ser Necesario. Pero antes vamos a considerar algunos preliminares.

Entre otros, consideremos que no puede haber al mismo tiempo para cada ser posible en sí infinitas causas posibles. Esto es así porque es preciso, o bien que todas ellas existan reunidas o que no existan reunidas; si no existen reunidas, su infinidad no tiene lugar al mismo tiempo, sino una parte tras otra—de lo que ya nos ocuparemos—; si existen reunidas sin que entre ellas se encuentre el Ser Necesario, es preciso que la totalidad, en tanto que es tal totalidad —finita o infinita—, sea necesaria por sí misma o posible; si es necesaria por sí misma y cada una de las causas que la componen es posible, el Ser Necesario estaría constituído por seres posibles, lo que es contradictorio; si es posible por sí misma, la totalidad tendrá necesidad para existir de algo que le dé la existencia, y este algo debe ser extrínseco a la totalidad o estar integrado en ella; si está integrado en ella, es preciso, o bien que una de las causas sea necesaria, mientras que sean posibles cada una, y esto es contradictorio, o que sea posible. Ahora bien: como es causa de la existencia de la totalidad y la causa de la totalidad lo es también de la existencia de sus partes y él mismo es una de estas partes, resultaría que él es, por tanto, causa de sí mismo. Si esto—aunque es un absurdo—llegara a verificarse, sería precisamente

lo que buscamos, pues todo lo que es suficiente para dar la existencia a su esencia, es un ser necesario. Pero esto ha sido ya considerado como que no era el ser necesario, lo que también es contradictorio.

Queda solamente, por tanto, que aquello que dé la existencia esté fuera de la totalidad y que no pueda ser una causa posible, ya que hemos incluído todas las causas posibles en dicha totalidad. Así, la causa que da el ser está fuera de dicha totalidad de causas posibles y es necesaria por sí misma. De este modo los seres posibles conducen a una *Causa Necesaria*, pues prolongando la serie hasta el infinito, todo ser posible no puede tener una causa también posible (126). Pues si las causas posibles se encadenasen hasta el infinito, cada una de las unidades de la cadena sería posible por sí y la totalidad dependería de ellas; y no sólo no sería necesaria por sí misma, sino que ni siquiera podría ser necesaria por otro. Vamos, pues, a explicar esto con detenimiento.

Todo conjunto en el cual cada individuo es causado, exige una causa que sea extrínseca a todos y cada uno de ellos. Esto es así porque, o bien dicho conjunto no exige de ningún modo causa alguna y entonces es necesario y no causado—y ¿cómo iba a ser esto así sino solamente si era necesario por sus unidades?—, o bien exige una causa formada por todos sus individuos sin excepción. Entonces estará causado por sí mismo y, ciertamente, esta causa, el conjunto y todos, serán una sola cosa; y así el conjunto no sería necesa-

rio para el todo en el sentido de *cada uno de los individuos*. O bien exige como causa ciertas unidades; pero no habiendo entre ellas una que sea más digna que las demás, si todas ellas son causadas, es su causa la que es más digna. O bien exige una causa fuera de todas sus unidades, y ésta es *El que permanece* (Huwa al-Bāqī).

Así, toda causa de una suma es distinta de sus unidades, pues empieza siendo la causa de sus unidades y después la de la suma, sin que las unidades tengan necesidad de ella y sin que la suma—después de completada por las unidades—tenga tampoco necesidad de ella; antes al contrario, a veces una cosa es causa de ciertas unidades y no de otras, pero entonces no es la causa del conjunto de un modo absoluto.

Toda causa formada de causas y de efectos que se encadenan y en la cual hay una causa que no es efecto, tiene a ésta por extremidad, pues si estuviere en el centro sería causada. Toda cadena dispuesta con causas y efectos es finita o infinita. Ya hemos visto que si comprende solamente lo que es causado tiene necesidad de una causa extrínseca con la cual toca, sin duda alguna, por uno de sus extremos. Es evidente que si hay en esta cadena algo que no esté causado, esto será una extremidad, un límite, pues toda cadena termina en el *Ser Necesario* por sí (127).

b) *No puede haber más que un Ser Necesario.*—El Ser Necesario es único, pues la necesidad de ser no es un concomitante; antes al contrario, es intrínseca

a la esencia, o es la propia esencia. La realidad del Ser Primero pertenece solamente a El y a ningún otro más; y esto sucede así porque el *Unico*, en tanto que es el *Ser Necesario*, lo es tanto que El es lo que es; esto es, su esencia. Si la realidad esencial del Ser Necesario es por sí misma este ser determinado, es imposible que esta realidad esencial pertenezca a ningún otro que no sea El. Pues si este inteligible perteneciese verdaderamente a este ser determinado, no por sí mismo, sino por otro—en tanto que es solamente lo que es, puesto que es este ser determinado—, su propio ser lo habría recibido de otro, y entonces no sería el Ser Necesario, lo que es contradictorio. Por tanto, la realidad esencial del Ser Necesario pertenece solamente al Unico Ser Necesario.

Así, *dos cosas* difieren, o bien por su idea inteligible, bien por lo que soporta esta idea, o bien por algo extrínseco, como es la posición, el lugar, el tiempo o alguna causa. Pues *dos cosas* que no fuesen diferentes por la idea—esto es, por su esencia—, se diferenciarían por algo que sobrevendría accidentalmente a la idea y se agregaría a ella. Ahora bien: aquello cuyo ser está únicamente formado por el ser de un inteligible determinado no depende de una causa extrínseca, ni de una disposición extrínseca. ¿En qué se diferenciaría entonces de su semejante? No puede haber, por tanto, ningún otro ser que comparta su inteligible, pues el Ser Primero no tiene igual.

Más aún: también afirmamos que la necesidad de

ser no puede ser un inteligible común a varios de ningún modo, tanto si coincidiesen en sus esencias y sus especies como si se distinguieran por ellas. En el primer caso, la necesidad de ser no posee una esencia que se agregue a ella, aparte de la necesidad de ser; no es, por tanto, posible que la esencia de la necesidad de ser tenga una diversidad distinta de la necesidad de ser. Además, es preciso, o bien que aquello por medio del cual difieren cada uno de los seres necesarios y coinciden en la necesidad de ser, sea algo que existe para cada uno distinguiendo al que lo posee—o bien que no exista para uno de ellos—, o bien que existiendo para alguno los otros no lo posean (128).

c) *El Ser Necesario es necesario por sí.*—Por tanto, el Ser Necesario es *Uno* según la autodeterminación de su esencia, y no se le puede atribuir una multiplicidad de ningún modo. Pues si la necesidad de ser fuese atribuída a dos seres analógicamente, todo esto que acabamos de decir—sobre la unidad del Ser Necesario—no debería entenderse en el sentido de prohibir su aplicación a la multitud de esos que son llamados *seres necesarios,* sino su aplicación según uno solo de los sentidos de dicho nombre. Pues si lo empleamos de una manera unívoca, obtendremos un sentido general que presenta la generalidad de un concomitante o de un género, y nosotros ya hemos demostrado el absurdo de esto (129).

Así, el Ser Necesario y el ser posible tienen cada uno sus características peculiares. Por esto decimos que

las cosas que están incluídas en el ser pueden ser divididas mentalmente en dos clases: una de ellas, considerada en relación con su esencia, no tiene una existencia necesaria, pero es evidente que su existencia no es imposible, pues si fuera de otro modo no estaría comprendida en el ser. Esta cosa pertenece al dominio de la posibilidad. La otra, considerada en relación a su esencia, es necesaria. Y así decimos que el Ser Necesario por esencia no tiene causa y es necesario bajo todos sus aspectos, y por esto no puede ocurrir que su ser sea igual a otro, pues cada uno de ellos sería igual al otro en necesidad de ser (130).

d) *Del Ser Necesario no puede predicarse nada.*—Se piensa a veces que la idea de sustancia como el ser que no existe en un sujeto de inhesión se extiende hasta el Ser primero y a otros, con la extensión de un género. El Ser Primero caería entonces bajo el género *sustancia*. Pero esto es un error, pues el ser que no existe en un sujeto de inhesión no significa solamente *el ser existente en acto fuera de un sujeto*; de tal modo que cualquiera, sabiendo que Zayd es en sí una sustancia, sabe por ello que él existe en acto, y con mucha más razón de la modalidad de esta existencia. Por el contrario, la idea atribuída a la sustancia es que ella es una *quidditas* y una realidad que no existe sino fuera de un sujeto de inhesión. La atribución se hace a Zayd y a ʿAmr en virtud de sus esencias, no por una causa extrínseca. Así, lo que puede atribuirse a Zayd como se le atribuye el género, no puede ser legítimamen-

te atribuído al Ser Necesario de ningún modo, puesto que El no posee la *quidditas* que exige este juicio atributivo. Por el contrario, la existencia necesaria le pertenece como la *quidditas* pertenece a los otros seres.

Así, el Ser Necesario no tiene nada de común con la esencia de cualquier clase, porque toda esencia que pertenece a lo que no es El postula la posibilidad de ser. La existencia no es la *quidditas* de una cosa, ni una parte de la *quiditas* de una cosa—me refiero a las cosas cuya *quidditas* no incluye en su comprehensión la existencia—. Pues el Ser Necesario no comparte con ninguna cosa una idea genérica, ni una idea específica. No tiene necesidad, por tanto, de ser distinguido por una idea diferencial ni accidental; antes al contrario, es por esencia separado; su esencia, pues, al no tener género ni diferencia, no tiene definición (131).

17. El camino hacia el argumento ontológico.—Medita cómo para establecer la existencia del Ser Primero, su unicidad, su independencia de toda materia, nuestra explicación sólo necesita referirse al ser mismo. Y no hay necesidad de considerar que lo ha creado ni que lo ha hecho—al ser concreto—, aunque también esto nos dé una prueba de El, sino que aquella manera es más sólida y más elevada. Es decir, cuando consideramos la situación del ser, el ser es testimoniado por aquéllo en tanto que es ser, y el mismo, después de esto, testifica todo lo demás que le sigue en la existencia. Encuentro—sobre esto que acabamos de

hablar—algo semejante en el Libro Divino, cuando dice: «Haremos aparecer nuestros signos en las diferentes regiones y en ellos mismos.» Esto es— creo yo—la regla para la gente vulgar. Pero después sigue el Libro: «¿Acaso no te es suficiente que tu Señor rinda testimonio de todas las cosas?» (132). Esto —creo yo—es la regla para los justos (siddīqūn) que recurren al testimonio de El y no al testimonio sobre El (133).

18. Esencia y atributos de Dios.

a) *La esencia de Dios es su existencia. Dios es Ser.*— La existencia pertenece al Ser Necesario del mismo modo que la *esencia* (māhiyya) pertenece a los demás seres (134). Decimos, pues, que el Ser Primitivo no tiene otra *esencia* (haqīqa) que la *haecceitas* (135) (anniyya), Ya sabéis el significado de *esencia*, y porque se distingue de la *haecceitas* en aquello en que se diferencia de ella. Como explicación agregamos: no es cierto que el Ser Necesario tenga una *quidditas* que acompañe a la necesidad de ser.

Hay, por tanto, una diferencia entre una esencia a la que sobreviene accidentalmente la unidad y el ser, y este uno y este ser, en tanto que es uno. Pues decimos que el Ser Necesario no puede ser de modo tal que haya en El composición, de modo que pueda tener una *quidditas* cualquiera y que ésta existiese necesariamente, pues entonces le pertenecería una cierta idea distinta de su esencial Verdad, y esta idea sería la ne-

cesidad de existir. Por ejemplo, si esta esencia fuese la del hombre, porque ser hombre no es ser necsario. Por tanto, o bien, como hemos dicho, la necesidad de ser es en El una esencia real, o no lo es. Pero es un absurdo que esta idea no tenga realidad cuando precisamente es ella el principio de toda realidad.

Por tanto, el Ser Necesario no tiene otra esencia que el Ser Necesario, y ésta es la *haecceitas*. Más aún: decimos que si la *haecceitas* y el ser se convirtiesen en dos accidentes de la esencia, o éstos la acompañaban por sí misma, o a causa de una cosa extrínseca. Pero es contradictorio que esto ocurra por la propia *quidditas*, pues lo que sigue sólo sigue a un ser que existe; sería preciso que la *quidditas* tuviese una existencia anterior a su existencia, y esto es absurdo. Decimos, pues, que todo lo que tiene una *quidditas*, aparte de su *haecceitas*, es causado. En efecto, sabéis bien que la *haecceitas* y la existencia no pueden ser consideradas como constitutivos en relación con la *quidditas*, que es extrínseca a la *haecceitas*, sino que son concomitantes. Queda, pues, que ésta sea por una causa. Todo lo que posee una *quidditas* es causado; las cosas que no son el Ser Necesario tienen una *quidditas*, y estas *quidditas* son aquéllas que son posibles por sí mismas, y la existencia les es dada accidentalmente desde el exterior.

El Ser Primero, pues, no puede tener *quidditas*, y la existencia se desprende desde El sobre las cosas que poseen una *quidditas*; y lo que no posee

una *quidditas*, tampoco tiene género, ya que el género se dice en respuesta a la pregunta *¿qué es lo que es?* (136). Igualmente no posee *diferencia*, *definición*, ni *demostración*, ya que no tiene causa alguna. Tampoco tiene *porqué*, y bien pronto sabrás que su acción no tiene porqué. No es *sustancia* en sentido propio, sino analógicamente, ya que afirmamos que su sustancia no es la misma idea de sustancia de la que nosotros hacemos un género; esta idea es la de una cosa que posee una esencia cuya existencia no existe en un sujeto de inhesión, como un cuerpo o un alma. Y en lo que se refiere a la palabra *Ser*, no quiere decir por esto que pertenezca a un género (137). Cuando establecemos su realidad esencial, lo único que haces es describirlo, aparte de su *haecceitas*, por la negación de toda semejanza y por la afirmación de todas las relaciones de las cosas con El, ya que toda cosa procede de El, pero El no está asociado a ninguna esencia. El es principio de todas las cosas sin ser una de las cosas que proceden de El (138).

b) *Dios es Uno.*—«El es el Dios único», dice el *Alcorán* (139). El «El» absoluto es aquel cuya *ipseitas* no depende de otro, pues todo aquello cuya *ipseitas* depende de otro recibe de otro esta *ipseitas*, ya que desde el momento en que prescindimos de ese otro, él no es él; en cambio, todo aquello cuya *ipseitas* es *per se*, es *El Mismo* que se considera otro o no.

Sin embargo, todo lo que es posible tiene su existencia de otro, y en todo lo que tiene de otro su exis-

tencia la particularidad de ser proviene por su causa; luego esto es la *ipseitas*. Por consiguiente, la *ipseitas* de todo lo posible proviene de otro, y Aquel cuya *ipseitas* es *per se* es el Ser Necesario. Pues en toda cosa cuya esencia es diferente de su existencia, la existencia procede de otro. La *ipseitas* de su esencia no es por su esencia ella misma; no es *él* por sí mismo, pero el Primer Principio es El *per se*; su ser es, por tanto, su esencia misma, pues el Ser Necesario es ciertamente *Aquel del que no existe otro que El*. Esto es, todo excepto El no tiene *ipseitas*, sino en tanto que El es El; o sea, que su *ipseitas* viene de otro. En cambio, el Ser Necesario es Aquel que es El *per se*; o, mejor, su esencia es ser El y no ser un otro. Esta *ipseitas*, esta particularidad, quiere decir que El *no tiene nombre*, pues no se le puede nombrar nada más que por lo que le acompaña, y los caracteres que le acompañan se dividen en relativos y negativos. La relación es posible de Dios, porque Dios es Aquel a quien se relaciona otro, sin que El se relacione con otro. El *Dios absoluto* (Allāh) es Aquel que es así en relación con todos los seres (140).

c) *Dios es Impenetrable.*—«El es el Dios Impenetrable», dice también el *Alcorán*. Y hay dos interpretaciones de *impenetrable* (samad). Una: *Lo que no tiene hueco*; otra: *El Señor*. En la primera interpretación el significado es negativo, indicando la negación de la *quidditas*, pues todo lo que tiene una *quidditas* tiene un hueco, una cavidad que es esta *quidditas*. Lo

que no tiene cavidad y, sin embargo, existe, no tiene en su esencia, en ningún modo y bajo ningún aspecto, otra cosa que su ser, y aquel que no tiene más aspecto que el Ser, no tiene poder receptivo para el no-ser. Ciertamente una cosa, en tanto que ella es ella misma, existe y no es receptiva para el no-ser; entonces lo verdaderamente impenetrable es el Ser Necesario absolutamente bajo todos los aspectos (141).

d) *Dios es Autárquico.*—El Ser Necesario es *El que se Autodetermina* (al-Muta °ayyun), el que se distingue a sí mismo, si esta autodeterminación es suya porque El es el Ser Necesario, ya que no posee otra determinación que el Ser Necesario. Y si su determinación no fuese esto, sino otra cosa, entonces El sería causado. Pues si el Ser Necesario se siguiese a su determinación, su existencia llegaría a ser una consecuencia de la esencia de otro ser, o de un atributo, y esto es absurdo. Queda, por tanto, que el Ser Necesario sea *Uno*, según la determinación de su esencia, y que ser necesario en sentido absoluto no pueda decirse de varios de ningún modo (142).

e) *Dios es la Verdad Pura.*—Todo Ser Necesario es por sí mismo *Verdad Pura* (Haqq Mahd), porque la verdad de cada cosa es la propiedad de ser requerido por ella. No hay, por tanto, verdad más verdadera que el Ser Necesario. Se llama también verdadero lo que se cree que existe con título justo; y no hay, por tanto, Verdad más digna de este sentido de verdad que lo que se cree que existe con título justo, siendo cons-

tante su veracidad y siendo debida su duración a sí mismo y no a otro (143). Y las esencias de las demás cosas, como sabéis, no merecen el ser; antes al contrario, por sí mismas y prescindiendo de su relación con el Ser Necesario, merecen el no-ser. Por esto precisamente todas ellas son falsas por sí solas, y su verdad existe por medio de El. Por relación con la situación que se sigue, se actualizan. Por esto, «todo es mortal excepto Su Rostro» (144), y El es, por tanto, el más digno de ser la Verdad (145).

f) *El Ser Necesario es Inteligencia, Inteligente e Inteligible.*—Así establecida la existencia del Ser Necesario, decimos que por esencia es *Inteligencia*, *Inteligente* e *Inteligible*. Que sea una *esencia Inteligible* esto resulta de lo que ya sabéis: que la naturaleza del ser, en tanto que es naturaleza del ser y la naturaleza de las partes del ser en tanto que tales, no tienen obstáculo que se oponga a ser conocidos. Y solamente llegan a no serlo cuando están en la materia o rodeados por los accidentes de la materia.

De lo que precede resulta que este Ser, cuando está despojado de este obstáculo, es un ser y una inteligencia por esencia inteligibles. Pues todo lo que está por esencia libre de la materia y de sus accidentes es por esencia inteligible; y el Ser Primero, el Ser Necesario, está libre de la materia y de los accidentes de la materia. Pues en tanto que es una *ipseitas* desprovista de materia, es *Inteligencia;* en tanto que se le considera como una pura *ipseitas* que se pertenece a sí mis-

ma, es *Inteligible* por sí misma; y en tanto que se le considera como una esencia que posee una *ipseitas* despojada de materia, *El se conoce a sí mismo*. Pues «inteligible» es aquello cuya esencia despojada de materia es poseída por alguna cosa, e «inteligente» es lo que posee una esencia despojada que pertenece a alguna cosa. Y no es preciso que esta cosa sea el mismo o una cosa distinta, sino que sea simplemente *una cosa.*

Así, el Ser Primero, en tanto que posee una esencia despojada que pertenece a cualquier cosa, es *inteligente,* y en tanto que su esencia despojada es poseída por alguna cosa, es *inteligible.* Pero esta cosa es su esencia. Por tanto, es inteligible en tanto que posee la esencia despojada que pertenece a cualquier cosa, que en este caso es su esencia; e inteligible, en tanto que su esencia despojada es poseída por cualquier cosa, que en este caso también es su esencia.

Y esto es así, porque, como sabemos con toda certeza, tenemos una facultad por medio de la cual conocemos las cosas. Y, o bien esta facultad por la que comprendemos esta idea es esta misma facultad y entonces se conoce a sí misma, o bien esta idea es comprendida por otra facultad y entonces tenemos dos facultades: una, por medio de la cual comprendemos todas las cosas, y otra, por la que comprendemos esta facultad; y así podemos seguir hasta el infinito. Tendríamos entonces infinitas facultades en acto que comprenderían las cosas. Pero es evidente, por el contrario,

que la misma situación del inteligible en el que se encuentra el objeto no requiere forzosamente que se trate de un inteligible extraído de otra cosa, de donde se deduce que el inteligente sólo exige su propio conocimiento, aunque todo lo que es una esencia despojada y poseída por alguna cosa es conocida, y si esta esencia es inteligible por sí sola y ella misma conoce a toda esencia despojada que se une a ella y no se le separa, es también por esencia inteligente e inteligible.

Ya sabes, pues, que el propio estado de inteligible y de inteligente no exige que existan dos cosas en la esencia, ni que se tomen en consideración dos cosas, pues ambas sólo conducen a esta consideración: la cosa tiene una esencia abstraída que es su esencia en tanto sujeto (Inteligente), y una esencia abstraída que es su esencia perteneciéndole en tanto objeto (Inteligible). Hay, eso sí, una prioridad y una posteridad en el orden de las ideas, pero la cosa que resulta es una, sin división de ninguna clase. Es, por tanto, evidente que su estado de inteligente y de inteligible no introduce ninguna multiplicidad de ningún modo (146).

g) *Dios es Inteligencia Pura.*—Todo ser, en tanto que lo consideréis según su esencia sin considerar ningún otro ser, debe ser, bien en tanto que su existencia le es necesaria por sí mismo, o bien en tanto que no lo es. Si le es necesaria, él es la Verdad en sí, aquello cuya existencia es necesaria por sí mismo, y el El que subsiste por sí mismo (147). El Ser Primero tiene una esencia inteligible y la hace subsistir; es, por

tanto, *El que subsiste por Sí Mismo* (Qayyūm) libre de toda clase de lazos, de conexiones, de materias y de las demás cosas que dan a la esencia una disposición adicional. Pues, como se sabe ya, lo que se rige de ese modo conoce necesariamente su esencia y es inteligible por su esencia (148). Es, por tanto, el más digno de ser la verdad.

El Ser Necesario es también una *Inteligencia* pura porque es una esencia separada absolutamente de la materia, y ya sabéis que la causa que impide el conocimiento de las cosas es la materia y sus lazos, no el ser. En cuanto al ser formal, precisamente es por él, y cuando ya está establecido en una cosa, por el que hay una intelección de las cosas; lo que es apto para recibirla es inteligencia en potencia, y la inteligencia que lo recibe, después de haber estado en potencia, es una inteligencia en acto en camino hacia su perfección (149).

h) *Dios es el Bien Puro.*—Todo Ser Necesario por esencia es *Bien Puro* y *Perfección Pura;* pues el bien, en una palabra, es a lo que tiende toda cosa y aquello por lo cual se completa su ser. El mal no tiene esencia; es, o privación de una sustancia, o privación del estado de integridad de la sustancia. El ser es una cierta bondad, y la perfección del ser es la Bondad del Ser; el ser al que no se le ha añadido privación alguna, ni la de una sustancia, ni la de nada que pertenezca a la sustancia, antes al contrario, está siempre en

acto, ése es el Bien Puro. Luego no hay más Bien Puro que el Ser Necesario por sí (150).

i) *Dios es la Belleza Pura.*—No puede haber belleza y esplendor por encima de lo que es *la Esencia Intelectual Pura, la Bondad Pura*, exenta de toda clase de defectos y *Una* bajo todos los aspectos. Pues el Ser Necesario posee la Belleza y el Esplendor puros; es Principio de toda cosa y de la belleza de toda su cosa; su Esplendor consiste en ser como debe ser.

j) *Dios es el Amante Puro y el Amado Puro.*—Toda belleza que es conveniente, todo bien después de recibido, es *amado y ardientemente amado* (mahbūb wamaᶜ sūq). El principio de esta percepción son los sentidos, la imaginación, la facultad estimativa, la facultad unitiva o la inteligencia; pero conforme la aprehensión es más profunda, más cierta, mucho más bello y noble es en sí el objeto, mucho más amor por él tiene la facultad que aprehende y mayor es su complacencia. Por tanto, el Ser Necesario, que está en el límite de la belleza, de la perfección y del esplendor, que comprende su esencia con esta plenitud en el esplendor y la belleza con una perfecta comprehensión, y que conoce que el inteligente y el objeto de la intelección en verdad son uno solo, El mismo es por Sí mismo *El más grande Amante* y *El más grande Amado, El que más se complace* y *El que es el mayor objeto de complacencia,* pues la complacencia no es nada más que la aprehensión de lo que conviene en tanto que conviene. Así que nada puede serle comparado, y nos-

otros no poseemos nada más que esos nombres para expresar lo que pensamos sobre esto; si alguno los encuentra indignos que emplee otros (151).

Por esto, un Ser que se complace extraordinariamente de algo es el Ser Primero, que se complace en Sí mismo, pues El es quien aprehende más profundamente la cosa más perfecta. Porque El está exento de la naturaleza de cualquier clase de posibilidad y de privación, que son las dos fuentes del mal, y nada lo disipa. El amor verdadero es la *alegría* (ibtihāch) de concebir la presencia de alguna esencia, y el *deseo* es el movimiento hacia la consumación de esta alegría (152).

Sabed, pues, que el supremo *placer* (ladda) de toda facultad es la actualización de su perfección. Así, las cosas sensibles convienen a los sentidos; la venganza es propia de lo irascible; a la esperanza satisface el éxito, y a cualquier cosa lo que le es propio. Por esto al alma racional le es propio el convertirse en un mundo intelectual actualizado. Así, también el Ser Necesario es inteligible, se le conozca o no; es objeto del amor, se le ame o no; y es deleitable, nos gocemos o no en El (153).

k) *Dios es el Amor Puro.*—El Ser subsistente, el Acto puro es, además, el *Amor Puro*; el bien es por sí mismo objeto de amor, que no es otra cosa que una gran estimación de lo que es bello y conveniente, que se hace desear cuando está ausente e invita a unirse más estrechamente con él cuando se le posee. Es, pues, evidente que un bien será amado por la bondad que

encierra en sí, bien sea particular o común; a mayor bondad mayor amor. Pues bien: sentado esto, decimos que el *Ser Santo*, pues que es la Extrema Bondad, es el más digno de amor. Y su máximo Amor es su mayor razón de amabilidad, con lo que yo quiero decir que tanto uno como otra son Esencia Elevada y Santa en el Bien Puro—¡ensalzado sea!—. Pues El Bien ama el bien según lo que va a obtener o a percibir; luego en el Bien Primero que conoce su esencia en acto eternamente, en los siglos de los siglos, su amor por ella es el amor más perfecto y más fiel. Y como los atributos divinos no se distinguen esencialmente en Su Esencia, el amor es verdaderamente la esencia y el ser (154).

l) *Dios es la Vida.*—La vida, entre nosotros, se perfecciona por la aprehensión intelectual y por la acción que es un movimiento. Ambas provienen de dos facultades diferentes. Pero ya hemos establecido que aquello que aprehende el Ser Primero, es decir, lo que conoce de todas las cosas, es la causa de estas cosas, y El mismo es principio de su acción, que consiste en hacer existir a todas las cosas. Pues en El la idea de conocimiento intelectual y el modo de conferir el ser es una misma cosa. Por tanto, en El la vida no tiene necesidad de dos facultades diferentes de tal modo que sea completada por ellas. La vida en El no es nada distinto de su Ciencia, y esto le pertenece así por esencia (155).

m) *En Dios no hay multiplicidad alguna.*—Final-

mente, Dios no tiene en sí la menor multiplicidad; los atributos que le predicamos son de un modo analógico o negativo; si decimos que es *Sustancia*, esto quiere decir que no existe en un sujeto de inhesión; que es *Uno*, esto significa que no es divisible. Y se dice que es *Inteligencia*, *Inteligente* e *Inteligible*, esto sólo quiere decir lo siguiente: de este ser se niega que tenga la posibilidad de mezclarse a la materia y a sus vínculos en cualqiuer relación que se considere. *Primero* indica la relación de su ser al todo. *Poderoso*, la relación del Ser Necesario con la existencia de otros seres. Y si se le llama *Viviente*, esto quiere decir solamente que este Ser intelectual es tomado con relación al todo inteligible por un fin secundario, pues el *Viviente* es Aquel que es Inteligente en grado sumo y obra intensamente. Y si se le llama *Voluntad*, esto significa solamente que el Ser Necesario con su intelectualidad, es decir, habiéndole negado toda materia, es principio de todo orden del bien y comprende a éste. Cuando se le dice *Bueno*, esto expresa únicamente que su ser está exento de toda mezcla de potencia y de deficiencia, y entonces es una negación, o bien que es principio de todo orden y perfección, y en este caso es una relación. Así, pues, si comprendéis los atributos del Primero y Verdadero de este modo, nada se encuentra en ellos que exija en su esencia partes o multiplicidad de algún modo (156).

19. La expansión de la esencia divina.

a) *Dios conoce su esencia y lo que ésta exige.*—El Ser Primero conoce las cosas de un solo golpe sin experimentar por sus formas la menor multiplicidad en la realidad de su esencia; antes al contrario, sus formas inteligibles fluyen de El, y El es más digno de ser una inteligencia que esta forma que fluye de su inteligibilidad, y lo es porque conoce a su esencia como principio de todas las cosas.

El Ser Primero conoce su esencia y lo que su esencia necesita; conoce por su propia esencia cómo es el Bien en el todo; después, la forma intelectual se sigue de las formas de los seres que existen según el orden que El ha comprendido. Y no es que la forma de los seres concretos se siga del mismo modo que la luz se desprende de lo que alumbra, ni cómo el calor se desprende de lo que arde, sino que, por el contrario, El conoce el modo de ser del orden del bien en el ser y sabe que procede de El.

El sabe también que de este estado de saber el ser fluye según la jerarquía que El comprende que es un bien y un orden. El ama su esencia, que es el principio de todo el orden del bien, en tanto que ella es así; el orden del bien, por tanto, es amado por El accidentalmente; pero El no se dirige hacia éste por un deseo, ya que no puede ser pasivo de modo alguno frente a dicho orden, ni encaminarse ni desear nada. Es, por tanto, *una voluntad libre* de toda imperfección y des-

provista del deseo y del temor de tener que perseguir un fin.

b) *La relación de Dios con las cosas es intelectual.*— La relación intelectual que tiene el Ser Primero con las cosas es una relación que va de El a ellas y por medio de la cual existen. Pero esta relación con las cosas se establece en tanto que existen en estado de inteligibilidad, pues si esto fuera en tanto que existen en las cosas concretas, sucedería que entonces solamente comprendería lo que existe momentáneamente.

Pertenece, pues, a su esencia que toda existencia proceda de ella, y la aprehensión de dicha esencia, en tanto que le es propio que sea tal necesidad la aprehensión de otra, incluso si no existiese en este momento, ya que el Soberano Conocimiento comprende tanto el ser ya actualizado como el posible. Su Esencia, por tanto, tiene una relación con las cosas en tanto que son inteligibles, no en tanto que existen realizadas en las esencias concretas. Queda, pues, que consideréis la situación de su existencia como inteligibles; según existan solamente en la esencia del Ser Primero como concomitantes que le son propios, o que tengan una existencia separada de su esencia y de la esencia de lo que El no es—como las formas separadas—, o en tanto que existan en una inteligencia o en un alma. Cuando el Ser Primero conoce estas formas, se imprimen en el alma o en una inteligencia. Esta inteligencia o esta alma son el sujeto de inhesión de estas formas inteligibles, que son inteligibles por ellas en tanto que exis-

ten en ellas; y son inteligibles para el Ser Primero, en tanto que proceden de El.

El Ser Primero comprende por su esencia que El es su principio, y en la totalidad de estos inteligibles hay uno que es comprendido como teniendo el Ser Primero por principio sin intermediario; antes al contrario, su ser se desprende de El directamente; éste es *El Primer Creado*. Hay otro que es comprendido como teniéndolo por principio con una cierta mediación y que, por consiguiente, procede de El secundariamente. Del mismo modo tiene lugar la existencia de estos inteligibles, pues aunque estén impresos todos en una sola cosa, sin embargo unos son antes y otros después, según el orden de causa y efecto.

c) *Relación de las cosas con la esencia divina.*—Después de impresos en una inteligencia o en un alma, estos inteligibles entran en el conjunto de las cosas de las cuales el Ser Primero sabe que su principio es su propia esencia. Entonces emanan de El, pero no como si dijéramos: «Cuando El conoce un bien, éste existe», ya que entonces su propia intelección del bien sería el ser de la cosa y su existencia consistiría tan sólo en realizar actos de entendimiento. Pues esto sería solamente como si dijésemos: «El las conoce porque las conoce»; o: «Proceden de El porque proceden de El».

Pero si colocas a estos inteligibles como partes de su esencia, sobreviene la multiplicidad; si los pones como consecuencias de su esencia, sucederá que ésta

no es necesaria en relación a ellos, debido a su conexión con la posibilidad; si los consideras como cosas separadas de su esencia, caen en las ideas platónicas; y si los colocas existiendo en una inteligencia cualquiera, llegamos a lo que antes rechazábamos como absurdo. Pues el Ser Primero conoce a su esencia como principio del flujo de ser de todo inteligible, en tanto que es inteligible causado, del mismo modo que es principio del flujo de todo ser en tanto que ser causado (157).

d) *En qué consiste el conocimiento divino.*—El Ser Primero conoce todas las cosas por su esencia, pues si las conociese por ellas, o bien su esencia estaría constituída por lo que El conoce y su constitución dependería de las cosas, o bien el conocimiento le sobrevendría accidentalmente y El no sería necesario absolutamente. Pero esto es un absurdo, pues si algunas cosas exteriores le fuesen ocultas, le faltaría alguna disposición y después tendría alguna disposición que no procedería de su propia esencia, sino de otro; existiría en El una influencia que procedería de otro. Así, puesto que El es el Principio de todo ser, conoce por su esencia todo aquello de lo que El es el principio; y El es el principio de los seres perfectos en sus esencias concretas, y de los seres generales y corruptibles, primero, en sus especies, y después, por este intermediario de sus individuos. Además, es inadmisible que El conozca estas cosas que cambian con su mutabilidad en tanto que son variables, de un modo temporal, in-

dividual, sino que las conoce de otro modo que ahora vamos a explicar.

Si las cosas son conocidas por sus esencias abstractas y por lo que las acompañan sin individualizarlas, no son entonces conocidas como corruptibles; si, por el contrario, son conocidas por lo que está unido a una materia y a los accidentes de una materia, de un momento y de una individualización, entonces no son conocidas intelectualmente, sino sentidas o imaginadas. Pero del mismo modo que el afirmar del Ser Necesario varias acciones es atribuirle un defecto, también lo es el afirmar de El varios actos de intelección. Y, al contrario, el Ser Necesario sólo conoce las cosas de un modo universal y, a pesar de esto, ni una cosa individual se le escapa «ni el peso de un átomo se le escapa en los cielos ni en la tierra» (158). Esta es una de las maravillas cuya concepción exige toda la sutileza del espíritu.

El Ser Primero, al conocerse como principio de todo ser, conoce también los primeros seres que proceden de El y lo que de ellos ha de nacer. Pues como el Ser Primero conoce las causas y sus armonías, él sabe, por tanto, necesariamente a lo que conducirán el tiempo que hay entre ellas y los cambios que han de tener, ya que no es posible que conozca aquéllas sin conocer éstas. Así que aprehende las cosas particulares en tanto que son universales; quiero decir en tanto que tienen ciertas propiedades que luego han de desarrollarse (159).

e) La temporalidad no entra en el conocimiento divino.—El conocimiento de este posterior desarrollo no presupone en modo alguno la menor mutabilidad en el conocimiento y esencia del Ser Primero. Por tanto, es preciso que la Ciencia que el Ser Necesario tiene de las cosas particulares no sea una ciencia temporal, de tal modo que entren en ella el presente, el pasado y el futuro, pues entonces un atributo de su esencia cambiaría accidentalmente. Por el contrario, es preciso que la Ciencia de las cosas particulares tenga un modo de ser purificado y elevado por encima del tiempo y de la duración; es preciso que ésta sea una *Ciencia de todas las cosas* para que a cada cosa que tienen lugar necesariamente, con o sin intermediario, le llegue de un modo necesario su *destino* (qadar), realización del mandato que encierra su *decreto inmutable* (qadā') y primero. Pues lo que no es necesario no existe (160).

f) La Voluntad divina no es distinta de su Ciencia.—La voluntad del Ser Necesario no es por esencia diferente de su Ciencia; no es, ni mucho menos, diferente de lo que se entiende por su ciencia. La misma ciencia que le pertenece es la Voluntad que le pertenece. Del mismo modo se puede ver claramente que el Poder que le pertenece es el modo de ser de su esencia en tanto que conoce la totalidad de una intelingencia tal, que es el principio de todas las cosas—no una parte extraída del todo—; y que es también principio por sí misma, no porque espere el ser por alguna otra cosa. Esta Voluntad, bajo la forma que la hemos estableci-

do, no depende en cuanto a la producción del ser de un deseo ni de un modo de ser distinto de la propia producción, sino que es la liberalidad; pues bien: sabéis que esta misma Voluntad es *la Liberalidad*. Si intentases analizar la Verdad, el primer atributo del Ser Necesario sería el ser verdaderamente «Yo» y el «Ser». Después vienen los demás, de los cuales unos implican la idea de esta existencia con una relación y otros con una negación (161).

g) *Dios es conservador de la creación.*—A todo ser que comienza le es precisa una causa de su comienzo y una causa de su mantenimiento, que pueden ser una sola esencia, como el recipiente que da al agua su forma exterior; o dos cosas, como la forma de la estatua que hace el estatuario y que conserva la disposición de la sustancia de que está hecha. No se puede admitir que el ser que comienza sea estable en el ser por sí mismo, después de haber comenzado, de tal modo que habiendo comenzado sea necesaria su existencia y su conservación sin tener una causa para existir y persistir. Sabemos, en efecto, que su permanencia y su existencia no son necesarias por sí; es, por tanto, absurdo que llegue a ser necesario por haber empezado a ser lo que no es necesario por sí ni permanente por sí; o bien la necesidad de su estabilidad procede de la causa de su comienzo, lo que sólo puede ser si la causa permanece en él, o bien si falta la causa, lo que ella proporciona falta también. Pues si existiendo o no

la causa tuviese lugar del mismo modo la existencia de su efecto, entonces ya no sería tal causa.

Lo posible no puede tener, por sí mismo, una existencia necesaria sin ninguna condición extrínseca; antes al contrario, en tanto que su esencia permanece como tal esencia no es necesaria por sí misma, sino a causa de otro y condicionalmente. Así, no cesa de depender de otro en su ser, y ya se ha visto que la estabilidad de lo que comienza a ser y su existencia después de su creación, tienen una causa que prolonga su existencia en tanto que lo posible no es necesario por sí mismo.

En cuanto a lo meramente posible, por esto mismo, su carácter propio es evidente: consiste en tener necesariamente necesidad de otra cosa que le haga existir en acto. Todo cuanto es posible es siempre posible en relación con su esencia; pero a veces sucede que su existencia es necesaria por medio de otro, bien sea porque esto suceda siempre, bien sea porque la necesidad de su ser no tenga lugar perpetuamente. De este modo sólo existe en un momento dado con exclusión de otro. Esto exige que posea una materia que precede a su existencia temporalmente, como explicamos en su lugar; pero aquello cuyo ser tiene necesidad perpetua de otro no es una esencia real simple. ya que lo que es suyo ateniéndose a su propia esencia, no es lo que es suyo por medio de otro, sino que su *ipseitas* resulta del conjunto de dos. Por esto, tanto en los seres necesarios como en los posibles, para que

persistan en su ser los efectos es preciso que subsista la causa que los motiva (162).

h) *La creación como efecto exige la permanencia de Dios como su causa.*—Se piensa a veces que el agente y la causa sólo son necesarios para que las cosas tengan una existencia después de no haber sido, y que cuando la cosa existe, aunque faltase la causa, aquélla podría bastarse a sí misma. Se piensa también que las cosas tienen necesidad de su causa sólo en sus comienzos, pero que después de haber comenzado a existir ya no tiene necesidad de causa alguna. Así, las causas son para las cosas solamente causas de su origen y, por tanto, les son anteriores y no simultáneas.

Como ya sabéis, estas opiniones son falsas. La existencia que se sigue del comienzo debe ser una existencia necesaria o una existencia no-necesaria. Si es una existencia necesaria o su necesidad es por esta esencia, por esta misma esencia, del tal modo que esta esencia exija la necesidad de su existencia—y entonces es contradictorio que comience a ser—, o debe tener una condición y esta condición puede ser o su comienzo o uno de los atributos de esta esencia o algo extrínseco. Es inadmisible que su necesidad provenga de su origen, pues la existencia del propio empezar no es necesaria; y ¿cómo podría ser entonces el origen de otra cosa cuando ni siquiera existía?

Se nos podría decir ahora que su causa no es el empezar, sino el modo de ser de la cosa en la cual se actualiza su comienzo, y entonces formaría parte de los

atributos que pertenecen a la cosa que comienza, lo que corresponde al segundo grupo de los que antes establecimos. Decimos, pues, que estas cualidades deben pertenecer, bien a la esencia en tanto que tal esencia—no en tanto que existente, pues entonces sería preciso que lo que la acompaña acompañare a su esencia y la esencia que acompaña es la necesidad de ser—, o bien estas cualidades comienzan con la existencia, y entonces, al hablar de su necesidad, volvemos a lo que ya antes hemos establecido.

Así que es harto evidente que la existencia de la esencia depende de otro en tanto que es una existencia que pertenece a esta esencia—no en tanto que es después de no haber sido—. Esta existencia, desde este punto de vista, es causa en tanto que permanezca como existente, de tal modo que es un efecto que depende de otro. Por esto es bien patente que el efecto tiene necesidad de aquello que le hace ser para su propia existencia; pero el empezar y lo demás son cosas que le suceden accidentalmente. Igualmente lo causado necesita perpetuamente de lo que le hace ser mientras que exista (163).

Es preciso que sepáis que la *Providencia* es la manera de ser del Primero al conocer por su esencia que El lleva cargada sobre sí la existencia del orden del bien y que él es causa por su esencia del bien y de la perfección «según su posibilidad», y que consiste en esto del modo que ya antes se ha indicado. Por tanto, El conoce el orden del bien según su mejor modo en

la posibilidad, ya que El se desborda del modo más perfecto entre los que haya podido conocer, como un flujo tal que conduce perfectamente al orden según la posibilidad. Este es el sentido de *Providencia* (164).

i) *Dios es Iluminador.*—La *Claridad* del Ser Primero ilumina todas las cosas. Así, en tanto que la esfera celeste, por ejemplo, comprende el Ser Primero, algo de la fuerza de Aquél y de su Luz se transmite a ella y es dotada entonces de una fuerza infinita, no en tanto que esta fuerza infinita es suya ahora, sino en tanto que es del Inteligible que arroja sobre ella su Luz y su Fuerza (165). Así, sabemos que las almas angélicas conocen siempre al Ser. Primero y le aman siempre por lo que comprenden de El, y se le asemejan siempre por lo que aman de El. Están siempre ávidas de su aprehensión y de concebirlo, y esta intelección y este concepto son de tal modo superiores a cualquier otro, que ellas prescindirían de cualquier otro inteligible que no fuera El si no sucediese verdaderamente que su conocimiento lleva al conocimiento de los demás seres. Pues El es concebido como el fin que apasiona, y lo que no es El es concebido como su consecuencia.

El primer ser a quien el Ser Primero transmite la iluminación es el *Angel Divino*, llamado *Intelecto Universal*. Su sustancia da su iluminación del mismo modo que la forma se refleja sobre el espejo por relación a la iluminación de la persona que es su imagen. Nos acercaremos a este sentido si decimos que es semejante al *Intelecto Agente*, pero guardados muy bien de decir

que es semejante a El porque Aquél es la Verdad Necesaría. Las almas divinizadas obtienen la iluminación sin intermediario en lo que se refiere al propio don, aunque tenga lugar por mediación del concurso del *Intelecto Agente*, solamente en lo que se refiere al paso de potencia a acto y al don de la fuerza para concebir y aprehender lo que se ha conocido y para descansar en ello (166).

20. La creación.

a) *Analogía de la creación.*—Toda fuerza puede ser considerada tanto en sí misma como en su relación con aquello que se sigue de ella, habiendo sido engendrado por ella. La relación de todas las cosas secundarias a la primera, en general, es una relación de creación (ibdāᶜ); y así concretamente, la inteligencia posee propiamente la relación de creación. Después, cuando un intermediario se presenta entre ella y dos seres secundarios, se establece una relación de jerarquía en la cual ésta implicaba el alma. A esto sigue otra relación de creación (jalq); y las cosas elementales, en tanto que son generales y corruptibles, existen por una razón de generación (takwin). La creación (ibdāᶜ) es propia de la inteligencia, la jerarquía fluye desde ella hasta el alma; la creación (jalq) es propia de los seres físicos y hace subsistir todos ellos; y la generación (takwīn) es propia de aquellos seres físicos que son engendrables y corruptibles (167).

b) *Dependencia de lo creado respecto del Crea-*

dor.—En la opinión vulgar la dependencia de la cosa que se llama «hecha» respecto de la cosa que se denomina «agente», es tan sólo en el sentido en que el no-filósofo llama «hecho» a lo que se hace y «agente» a quien hace. Este aspecto significa que aquello ha sido creado, fabricado y hecho y que el otro lo hace existir, lo fabrica y lo hace. Y todo esto viene a querer decir que el ser es actualizado para una cosa por otra cosa, después de no haber existido antes el primero.

Pero hay algunos que llegan a afirmar que si fuese posible que el Creador no existiese, ciertamente su no-existencia no perjudicaría a la existencia del universo, ya que el universo sólo tenía necesidad del Creador para pasar del no-ser al ser, de tal modo que El sería Agente sólo por esto. Pero una vez que El ha hecho al mundo y le ha dado la existencia de la nada (ᶜan al-ᶜadam») (168), ¿cómo podría pasar de nuevo el mundo del no-ser al ser de modo que tuviese necesidad de un agente?

Mas esto no es así de modo alguno; por ello es preciso que analicemos el sentido de nuestra expresión: *ha creado, ha fabricado, ha hecho existir*. Y así decimos: cuando una cosa ha sido no-existente y después existe—tras de su no existencia—por una cosa cualquiera, decimos que es *hecha* (mafᶜūl); y la cosa que se opone a ésta y por la cual aquella otra existe, la llamamos *agente* (fāᶜil). Después, en la idea de acto entra la existencia y el no-ser; la realización de esta existencia tras el no-ser es como un atributo que se da

como predicado a esta existencia. Pero el no-ser no depende en modo alguno del agente, ni a título de cosa hecha, ni positivamente, y sólo queda, por tanto, que tenga una dependencia en tanto que esta existencia es, o bien la existencia de lo que no es necesario, o bien la existencia de aquello cuya existencia debe ser precedida del no-ser.

Si pudiese admitirse que aquello que viene precedido del no-ser no fuese necesario por otro—y esto puede admitirse por definición—, no existiría dicha dependencia. Por tanto, es evidente que esta dependencia está causada del otro modo; y como este atributo es predicado constante de los seres causados, no les conviene tan sólo después del principio del ser, sino que esta dependencia existe siempre y lo causado no puede jamás prescindir de su causa.

c) *Creación y posibilidad.*—Todo lo que comienza a ser (hādit) antes de existir ha sido posible, ya que su posibilidad no ha podido ser actualizada. Esta posibilidad es distinta de la acción efectiva del ser que tiene poder sobre lo que tiene un comienzo, y por sí misma no es una cosa inteligible cuyo ser exista fuera de un sujeto de inhesión; antes al contrario, es relativa y precisa de un sujeto. Así, todo ser que tiene un comienzo está precedido por una potencia de ser y por un sujeto. Esta precedencia no es temporal ni local, sino que es una anterioridad o posterioridad esencial que expresa el empezar a ser esencial. Así, si el agente existe en sí y sin embargo no es causa por

esencia, la existencia del efecto dependerá de la existencia de otra disposición; si ésta está allí presente —sea una naturaleza, una voluntad decisiva o cualquier otra cosa—, será necesaria la existencia del efecto; pero si no se encuentra allí, será necesaria su no-existencia.

d) *Jerarquía de la creación.*—En la dependencia esencial de lo creado respecto del creador hay una jerarquía. Hay *creación* (ibdāᶜ) cuando de una cosa procede el ser de otra dependiendo únicamente de ella, sin intermedio alguno de materia, instrumento o tiempo; pues lo que es precedido del no-ser temporal no puede prescindir de un intermediario. La *creación* (ibdāᶜ) es, por tanto, un más alto grado que la *producción por generación* (takwīn) y que la *producción temporal* (iḥdāt) (169).

Pero se dice también *creación* (jalq) (170) en dos sentidos. En primer lugar, esto significa adquirir el ser, sea el que fuere. Y también dar la existencia a un ser que se actualiza por la materia y la forma, sea como fuese. Así, se llama *creación*, en este segundo sentido, a todo acto existente que no haya estado precedido de cualquier ser en potencia, por encontrarse limitado en el ser por la materia y la forma.

En tercer lugar, *creación* (iḥdāt) (171) se dice desde dos puntos de vista, uno temporal, otro intemporal. *Producción temporal* (iḥdāt zamānī) significa hacer existir una cosa que no había existido en el tiempo que

precede; *producción intemporal* (ihdāt lā zamānī lahu), significa dar el ser a una cosa que no poseía este ser, ni en tal tiempo ni en otro, ni en ningún tiempo (172). Pues del mismo modo que la cosa a veces empieza a ser según el tiempo, así también otras veces comienza a ser según la esencia. Aquello cuyo ser empieza, es lo que llega a ser después de no haber sido; la posterioridad como la anterioridad son, pues, tanto por relación al tiempo como por relación con la esencia. Pues lo que existe por sí precede a lo que no existe por sí; y todo ser causado tenía en sí primero el no-ser y después el ser por una causa. Todo lo que es causado es, por tanto, engendrado (muhdat); es decir, recibe su ser por otro después de haber tenido en su esencia el no ser. Por consiguiente, todo lo causado es por sí mismo engendrado. Y si existiese siempre, por ejemplo, adquiriendo su ser de aquel que lo dona, sería siempre engendrado y tendría una posterioridad esencial en tanto que su ser existía después de no haber sido. Pues su comienzo no tiene lugar solamente en un instante del tiempo, sino que él es «lo que comienza a ser» en todo tiempo y en toda su duración. Así que no puede ser «lo que comienza a ser» después de no haber sido en el tiempo, si no es precedido de la materia de la cual ha tomado su comienzo (173).

21. Modo de la creación.

a) *Cómo interpreta Avicena la creación según el Alcorán.*—¡Alabanza a Dios que hiende la oscuridad de la nada por la luz del ser, y extiende sobre las esencias futuras y las moles de los seres posibles las operaciones del bien por pura generosidad y liberalidad pura! El ha dicho—Aquel cuyo secreto pensamiento es santo—, ha dicho magníficamente: «Digo: yo me refugio cerca del Señor de la Aurora.» *Este*, el que hiende las tinieblas de la nada por la luz del ser, es el Primer Principio, el Ser Necesario por sí. *La aurora* del ser es uno de los concomitantes de su Bondad absoluta que desborda su esencia concreta individual y es dirigida por el destino primero. El primer ser que de El emana es su *decreto inmutable* en el que no hay mal alguno, salvo lo que se oculta bajo la irradiación de la luz primera, que es el polvo inherente a esta esencia creada de su Esencia. Ciertamente El—¡ensalzado sea!—colocó en primer lugar la *expansión*, el desbordamiento de la luz del ser sobre las esencias posibles, a pesar del mal inherente a éstas. Y si se pregunta: ¿por qué ha dicho «cerca del Señor de la Aurora» y no «cerca del Dios de la Aurora» o algo de este género? Entonces es preciso responder que es debido a que el Señor es dueño de todo lo que está sometido. Y el que está sometido es el que no puede en modo alguno prescindir de su Señor. Mira al niño que su padre educa. ¿Puede, mientras está sometido, prescindir del que lo enseña? Así, ciertamente las esencias

posibles no pueden prescindir en ningún momento de su existencia, ni en ningún estado en que se encuentran, del desbordamiento del Primer Principio (174).

b) *El Ser Necesario lo es también como Creador.*— El Principio de todo es una esencia necesaria, pero el Ser Necesario necesita de todo lo que existe a partir de El, pues de otro modo tendría una disposición que no existiría, y de este modo no sería necesario en todos sus aspectos. Si, por el contrario, una disposición nueva fuese colocada, no en su esencia, sino fuera de su esencia—como algunos suponen a la Voluntad—, entonces habría que preguntarse cómo la voluntad se originaría de la esencia. ¿Acaso existe algo por voluntad, por naturaleza o por cualquier otra causa no importa la que sea? Siempre que es colocada una cosa que comienza a ser después de no haber sido. o bien es colocada como nueva en la esencia del Ser Primero, o bien como no-nueva en su esencia; y al contrario, como algo separado de su esencia. Esto nos vuelve a llevar a lo que ya dijimos, pues si comienza en su esencia, El mismo es invariable. Es, por tanto, evidente que el Ser Necesario por sí es necesario bajo todos sus aspectos (175).

c) *La esencia de Dios es irradiante.*—Queremos explicar en este capítulo que cada uno de los seres ama el Bien absoluto con amor increado y que el Bien absoluto se manifiesta al que lo ama, en tanto que los seres reciben su iluminación y se unen a El en grados diversos. La máxima unión con El es en verdad la re-

cepción de su iluminación; quiero decir del modo más perfecto que sea posible. Esta idea es lo que los *sufíes* llaman «unión». Y El, a causa de su Bondad superabundante, desea que su iluminación se extienda; pues ciertamente la existencia de todas las cosas es por medio de su iluminación.

Así, el Bien primero por sí se nos presenta como irradiante para todos los seres; pues si su esencia fuera por sí oculta para todos los seres no se manifestaría a éstos, y ciertamente El no sería conocido y nada de El podría ser dado. Y si su Esencia fuese de este modo por influencia de otro, sería preciso seguramente que El tuviese en su Esencia sublime, por la acción de acoger algo extraño, la influencia de otro, y esto es un absurdo. Por el contrario, su Esencia es *per se* irradiante, pero a causa de la incapacidad de ciertas esencias para recibir su irradiación está oculto a las miradas. Así, pues, en realidad no hay velo nada más que para los seres velados; el velo es la impotencia, la debilidad, la imperfección; su Irradiación es la realidad de su Esencia, pues El no se manifestaría por sí en su Esencia si en verdad no fuese así. Su esencia generosa, pues, es irradiante, y por esto los filósofos le llaman a veces: «forma de la inteligencia». Pues si el Bien absoluto no se manifestase a lo que es donado por El y si esto no fuese donado, estas cosas no existirían. Ya que si no existiese su irradiación, no habría existencia. De este modo su irradiación es causa de toda existencia (176).

d) *La irradiación es consecuencia de la Ciencia Divina.*—Ya hemos visto, según lo que hemos dicho anteriormente, que el Ser Necesario es Uno por esencia, que no tiene cuerpo ni existe en cuerpo alguno, y que no puede dividirse en modo alguno. Además, todos los seres existen gracias a El y es inadmisible que tenga un principio bajo ningún aspecto ni una causa; ni causa de la que El procediera, ni que El existiera en una causa, ni por una causa, ni para una causa, de tal modo que pudiese existir por causa de algo.

Así, no se puede admitir que el flujo de todas las cosas procede de El por medio de una decisión concebida por El, que fuese semejante a nuestra decisión, de producir todas las cosas y de darles el ser. Pues en este caso El tendería hacia algo que no era El mismo, y esto conduciría a introducir la multiplicidad en su esencia. Habría en El entonces algo por lo cual se propondría un fin; esto sería su conocimiento, su ciencia de la necesidad del fin, su buen placer o una cierta bondad existente en El que vendría a exigir esto. Tendría acto seguido el fin y después una utilidad que el fin le conferiría, y esto es absurdo. Por tanto, el fluir del todo no proviene de El por vía de naturaleza, ya que la existencia del todo no procede de El por conocimiento ni por consentimiento. Pero ¿cómo es posible esto si El es una Inteligencia pura que conoce su esencia? Es, por tanto, preciso reconocer que El está acompañado de la existencia del todo que pro-

cede de El, ya que sólo comprende su esencia como una Inteligencia Pura y un Principio Primero.

Así, pues, sólo conoce la existencia del todo que procede de El, en tanto que El es su principio. Por esto no hay en su esencia obstáculo alguno ni repugnancia a la emanación de todo ser de El. Su esencia conoce que su perfección y su grandeza proceden de aquello que el bien hace proceder de El y que hay en ella uno de los concomitantes de su majestad que es amable a causa de El por sí misma. Toda esencia conoce que emana de ella, sin que ningún impedimento pueda mezclarse allí; por esto se complace en todo lo que de ella procede. El Ser Primero, por tanto, se complace en el desbordamiento del todo que procede de El. Sin embargo, la Verdad Primera tiene solamente por acto primero y esencial el conocer su esencia, que es por sí sola principio del orden del bien en el Ser. Pues comprende el orden del bien en el ser del modo que es conveniente que sea; este orden no lo aprehende como una inteligencia que pasa de potencia a acto, ni como una inteligencia que pasa de un inteligible a a otro, ya que su esencia está exenta de todo lo que existe en potencia, como antes hemos explicado, sino que lo aprehende, por el contrario, como una inteligencia una, y todo de una sola vez.

De lo que ella conoce del orden del bien en el ser se sigue el que conozca cómo es posible este orden y cómo podrá ser del mejor modo posible, a fin de que de este modo el ser del todo se actualice según las exi-

gencias de lo comprendido por ella. Pues en ella la verdad conocida es ella misma—como ya sabéis—: ciencia, potencia y voluntad. Su acto de intelección es causa de la existencia, según el modo que ha comprendido; y el ser de lo que procede de ella se produce por vía de concomitancia y por consecuencia de su propio ser, como una continuación de su existencia; pero no en el sentido de que su ser existiese a causa de la existencia de otra cosa distinta de ella misma, sino que lo hace todo en el sentido de que ella es el ser de quien desborda toda existencia, de quien procede un flujo que se separa de su esencia (177).

22. La procesión de los seres creados.

a) *Cómo se produce la multiplicidad de los seres creados.*—El realizarse de todo aquello que procede del Ser Primero tiene lugar por vía de concomitancia, ya que es cierto que el Ser Necesario por sí mismo es necesario en todos sus modos, como acabamos de explicar. Pero es inadmisible que el primero de los seres creados que proceden de El, es decir, de las criaturas, sea múltiple numéricamente o por la división en materia y forma, ya que entonces estaría acompañado de algo que no puede proceder de El por sí solo o por otra cosa. Es, por tanto, evidente que el primero de los seres que proceden de la Causa Primera es uno numéricamente, y que su esencia y su *quidditas* no existen en materia alguna, ya que ningún cuerpo ni ninguna de las formas que son perfecciones

de los cuerpos pueden ser sus efectos más próximos. El Primer Ser Causado es una inteligencia pura, en tanto que es una forma que subsiste sin necesidad de materia; es la Primera de las Inteligencias separadas y parece ser el principio motor del cuerpo más alejado al incitarlo al deseo.

Es evidente que el Primer Ser Causado no puede ser una forma material, y mucho menos puede ser una materia; por esto es necesario que el primer causado sea una forma radicalmente inmaterial o, mucho mejor, una inteligencia. También sabéis que existen varias inteligencias y varias almas separadas: sería absurdo que su ser fuese adquirido por el intermedio de algo que no fuese separado. Pero también, en el conjunto de los seres que proceden del Ser Primero, hay cuerpos; y bien sabéis que éstos no tienen ningún medio para proceder del Ser Primero sin intermediario; luego tienen que proceder de El por un intermediario. Igualmente sabéis que el intermediario no puede ser puramente uno, pues ya sabéis que lo que es uno en tanto que es uno sólo puede producir lo uno. Con mayor razón ha de existir este intermediario para los cuerpos de los primeros seres creados a causa de la dualidad que exista necesariamente en ellos, o a causa de cualquier clase de multiplicidad (178).

b) *Multiplicidad de las inteligencias, almas y esferas celestes.*—Así, no puede haber en ellas multiplicidad alguna—en las Inteligencias separadas—, sino del modo que yo lo digo. Esto es: que lo causado sea po-

sible por sí y necesario por el Ser Primero. Es necesario porque es una Inteligencia y porque conoce su esencia y conoce al Ser Primero necesariamente. Es preciso, pues, que exista en ella alguna multiplicidad en el sentido de que comprende su esencia como posible en sí, comprende también que la necesidad de su existencia procede del Ser Primero que es Inteligible por esencia y que, finalmente, comprende al Ser Primero. La multiplicidad que le pertenece no procede del Ser Primero, pues la multiplicidad de su ser es suya por esencia, no a causa del Ser Primero; antes al contrario, es del Ser Primero de quien tiene la necesidad de su ser, pues la multiplicidad procedente de aquello que conoce al Ser Primero y conoce su esencia, es una multiplicidad inherente a la necesidad de su comienzo, en tanto que procede del Ser Primero.

En cambio, no nos oponemos a que de una cosa que es *una* pueda derivarse una esencia de la que procederá una multiplicidad relativa. Esta multiplicidad no existe desde el comienzo de su existencia, ni es intrínseca a ningún principio de su constitución; antes al contrario, se puede admitir que de lo que es uno pueda seguirse lo que es uno y que este uno sea seguido inmediatamente de un juicio, de una disposición, de una cualidad o de un efecto; y sigue aún siendo uno. Pero en cuanto este concomitante se comunica, algo se sigue de ello. Y de aquí procede una multiplicidad que, toda ella entera, acompaña ya a su esencia.

c) *Jerarquía de las Inteligencias y Esferas Celestes.*—Por lo que precede, ya hemos visto claramente que las Inteligencias separadas son numerosas; no proceden, pues, en conjunto del Ser Primero, pero es preciso que la más elevada proceda en primer lugar de El. Después, una tras otra, le siguen las demás inteligencias. Y como por debajo de cada inteligencia hay una esfera con su materia y su forma—que es el alma—y la inteligencia que le es inferior, hay, por tanto, por debajo de cada inteligencia tres cosas que existen. Luego es preciso que la posibilidad de proceder de esta primera inteligencia, en estas tres cosas, en tanto que son creadas, sea debida a la *trinitabilidad* (tatlīt) antes mencionada que existe en ella. Por consiguiente, de lo que conoce la primera inteligencia respecto del Ser Primero, se sigue necesariamente el ser de la inteligencia que le es inferior; de lo que conoce de su esencia, procede el ser de la forma de la esfera más alejada, su perfección, que es el alma. Y por la naturaleza de posibilidad que se actualiza en ella, implicada en la inteligencia de su esencia, procede el ser de la corporeidad de la esfera más alejada. De lo que conoce dicha inteligencia del Ser Primero, procede necesariamente una inteligencia; y de lo que es propio a su esencia según sus dos modos, procede la primera multiplicidad con sus dos partes; me refiero a la materia y a la forma. Y así va ocurriendo del mismo modo de inteligencia en inteligencia, de esfera en esfera, hasta que esto

desemboca en el Intelecto Agente que gobierna nuestras almas (179).

d) *El mundo sublunar.*—Después está el mundo corporal, que se divide en *etéreo* y *elemental;* la propiedad del *etéreo* es la de tener figura y movimientos circulares, de absorber la forma en la materia y de crear la sustancia partiendo del contraste. La propiedad del *elemental* es la preparación de figuras varias y de disposiciones mutables, y la división de la materia por dos formas opuestas—no importa las que sean—, la una en potencia y la otra en acto. La existencia de la una no es, en relación con la otra, una existencia eterna, sino una existencia temporal. Los principios activos que hay en ella son fuerzas celestes por intermedio de ciertos movimientos, y su perfección última permanece siempre en lo que existe potencialmente (180).

Cuando ya estuvo completo el número de las esferas celestes el ser de los elementos le siguió necesariamente. Y esto fué así, porque los cuerpos elementales son generales y corruptibles. Fué preciso, pues, que sus principios próximos recibieran una especie de variación y de movimiento, y que aquello que es inteligencia pura no fuera la única causa de su ser. Y éste es uno de los principios que ya hemos repetido varias veces y que hemos sentado definitivamente. Estos elementos tienen una materia por la cual son comunes y formas por las que se diferencian; es preciso, por tanto, que la diversidad de sus formas venga de aquello por lo cual se determina la diversidad de los esta-

dos de los cielos y que la coincidencia de su materia provenga de aquello que determina la armonía de los estados de los cielos.

e) *Influencia del mundo celeste sobre el sublunar.*—Es preciso, por tanto, que las inteligencias separadas—sobre todo la última, que es la más próxima de nosotros—sean aquello de lo que procede, por la armonía de los movimientos celestes, algo que lleve en sí la imagen de las formas del mundo inferior bajo un aspecto pasivo; lo mismo que en esta inteligencia o en las otras inteligencias está la imagen de las formas bajo un aspecto activo. Acto seguido, las formas se desbordan desde esta inteligencia hasta los seres inferiores por apropiación y no sólo por la sola inteligencia.

Los movimientos celestes actúan sobre la materia dándole una preparación propia, tras de la preparación general que ya tenía su sustancia. Y de esta inteligencia separada se desprende una forma propia que se imprime en esta materia. Y puesto que la materia no puede permanecer sin forma, su subsistencia no procede solamente del Primer Principio del que depende, sino de El y de la forma. Y puesto que antes de la forma subsistente que ahora hace subsistir a esta materia, ésta subsistía ya sin ella, su subsistencia no procede, pues, de la forma sola, sino de la forma y de otros principios permanentes que son su intermediario, o por medio de otra forma semejante a ella. Si la materia existiese tan sólo por los primeros principios, podría prescindir de la forma; y si existiese únicamen-

te por la forma, no podría preceder a su forma actual. Igualmente, los cuerpos celestes tienen una influencia sobre los cuerpos de este mundo por medio de las cualidades que les son propias y que se extienden sobre este mundo. También sus almas tienen una influencia sobre las almas de este mundo. Por estas ideas sabemos que la naturaleza que gobierna estos cuerpos es como una perfección, y que las formas que comienzan a ser proceden del alma que se difunde por el firmamento, o bien son obtenidas mediante su ayuda.

En cuanto al origen de los cuatro elementos, parece ser que, sobre esta materia que comienza a ser por participación, se extiende algo que procede de los cuerpos celestes, bien sea de cuatro cuerpos, bien de un cierto número de ellos, pero que están agrupados en cuatro series. De cada uno de ellos procede lo que está dispuesto para recibir la forma de un cuerpo simple. Cuando la materia está preparada, recibe la forma que procede del *Donador de formas* (el Intelecto Agente). O, quizá, todo esto procede de un solo cuerpo y acaso exista en él una causa que nos está oculta y que exige la división (181).

23. El mundo de los ángeles.

a) *El mundo inmaterial.*—En cuanto a las cosas radicalmente separadas de la materia y del movimiento, no conviene que se mezclen con la materia ni siquiera en la pura concepción intelectual, como sucede con el Primer Creador—¡ensalzado sea!—y con

ciertas especies de ángeles (182). Entre estas naturalezas que no tienen necesidad de materia para subsistir ni para que su existencia comience, no cabe multiplicación alguna; antes al contrario, su especie sólo subsiste siendo una numéricamente, pues esta naturaleza no se puede multiplicar por las diferencias, ni por las materias y los accidentes. Por las diferencias no lo es a causa de su especificación; ni por las materias, porque está exenta de ellas; ni por los accidentes, pues los accidentes, o bien son concomitantes de la naturaleza, en los cuales la multiplicidad no aporta ninguna diversidad específica, o bien aparecen sin acompañar a la naturaleza misma, procediendo entonces de algo que depende de la materia. Por tanto, es preciso considerar que lo que es así, siendo una especie que existe, es uno numéricamente (183).

b) *El mundo de los Angeles.*—Se llama ángel al viviente racional e inmortal. Entre los ángeles unos son inteligencias, otros almas y algunos tienen un cuerpo (184). Las primeras criaturas son las substancias espirítuales creadas intelectualmente, que son las más próxiles creadas intelectualmente, que son las más próximas al Ser Primero. entre todos los seres creados, procediendo de El en el grado inmediatamente inferior a El y procediendo de ellas la colaboración que ejercen en el perfeccionamiento del todo. Este es la jerarquía de los *ángeles querubines* (karūbiyyūn). Después tenemos los *ángeles activos*, que están encargados de los cielos y del sostenimiento del Trono; los que gobier-

nan las cosas físicas y cuidan de todo aquello que se origina en el mundo de la generación y de la corrupción.

La quinta parte de la ciencia divina trata respecto de las sustancias corporales, celestes y terrestres que experimentan influencias de estas sustancias espirituales, de las cuales unas son motoras y otras conductoras, imponiendo la Revelación y el orden del Señor de los mundos. También se ocupa de la demostración de los vínculos existentes entre las cosas terrestres y las celestes; entre las celestes y los ángeles activos; entre los ángeles activos y los ángeles que transmiten directrices y modelos; de los vínculos del universo con el orden que considera todas las cosas en su conjunto, como de una sola mirada, hasta llegar a la explicación de un universo creado sin irregularidad hasta en sus más pequeñas partes. De este modo llegamos al estudio de la Revelación; y se sabe que el *Espíritu Santo* (El Arcángel San Gabriel) pertenece a la jerarquía de las sustancias espirituales que no cambian, y que el *Espíritu de Santidad* pertenece al orden de los querubines (185).

c) *Influencia de las fuerzas celestes en el sublunar.*—Las influencias que las fuerzas celestes ejercen sobre los cuerpos que son inferiores a ellas son producidas, bien por su propia fuerza, bien por la naturaleza y fuerzas de sus respectivos cuerpos, o bien por una comunión con las situaciones de las cosas terrestres. Estas influencias se sienten en las ideas particu-

lares por medio de una aprehensión que no es estrictamente intelectual. Estas almas celestes y los seres que les son superiores conocen, además, a las cosas particulares. Los seres que son superiores a ellas tienen una ciencia de las cosas particulares, según un modo universal, y de ellas tienen un conocimiento, en cuanto son unas, según un modo particular (186).

d) *El Intelecto Agente como donador de formas.*— Los cuerpos elementales son generables y corruptibles: es preciso, pues, que sus principios próximos sean cosas susceptibles de alguna especie de cambio y movimiento y, por tanto, una inteligencia pura no puede ser la única causa de su existencia. Estos elementos tienen una materia que les es común y diversas formas por las que se diferencian; esta variedad de formas debe ser, pues, una de las cosas que determinan los diversos estados de las esferas. Es preciso, pues, que las inteligencias separadas, sobre todo la última, que es la que está más próxima a nosotros, desborden, por la armonía de los movimientos celestiales, algo que lleve en sí la imagen de las formas del mundo inferior bajo un aspecto pasivo, del mismo modo con que en esta inteligencia, o en otras inteligencias, está la imagen de las formas bajo aspecto activo. En seguida, desde esta inteligencia, las formas se desbordan sobre los seres inferiores por apropiación y no sólo por la inteligencia; ayudadas por la influencia de las esferas celestes que actúan con o sin intermediario sobre la materia, dándole una preparación propia después de la

preparación general que tenía su sustancia. Entonces se desborda de la Inteligencia Separada una forma particular propia que se imprime en esta materia así preparada. Esto tiene lugar por medio de la influencia de los primeros seres creados donadores de formas (187).

24. El alma.

a) *Diversas clases de almas.*—La palabra *alma* (nafs) es un nombre que se utiliza con diversos significados, diciéndose alma, de una parte, al hombre, al animal y a la planta; y de otra, al hombre y a los ángeles celestes. En el primer sentido, el alma es lo que acaba de dar a un cuerpo físico la vida en potencia. En el segundo sentido, el alma es una sustancia no corpórea, perfección de un cuerpo que ella mueve espontáneamente, según un principio racional, es decir, intelectual, en acto o en potencia; lo que está en potencia es la diferencia específica del alma humana; lo que está en acto es la diferencia específica o propia del alma universal angélica (188). Son varias las almas o fuerzas que realizan en los cuerpos actos referentes al movimiento, reposo, conservación de la especie y otras perfecciones por intermedio de órganos. Sus aspectos son muy varios. Una de ellas actúa siempre sin conocimiento ni elección; es el alma vegetativa. Otra tiene la capacidad le actuar y de dejar de actuar y de aprehender lo que conviene hacer y lo que es preciso evitar; es el alma animal. Una otra comprenden las realidades de los seres

mediante la reflexión y el examen: es el alma humana (189).

En cuanto al *alma racional*, no está impresa en un cuerpo por el cual subsiste, sino que únicamente está en posesión del cuerpo como de un instrumento, ya que en el cambio de estado, por la muerte, de este cuerpo que cesa entonces de ser un instrumento para ella y no conserva su unión con ella, no influye en modo alguno en su sustancia, sino que le sobrevive, porque el principio de su ser le es dado por medio de sustancias imperecederas (190).

b) *El alma como forma específica del cuerpo.*—El alma como forma específica tiene que serlo de alguna cosa, y esta cosa es el cuerpo. Pero este cuerpo del que el alma es la perfección, no es completamente cuerpo, y ella no es perfección de un cuerpo artificial, como una cama, una silla, etc., sino que es perfección de *un cuerpo natural*, y no de todo cuerpo natural. Pues el alma no es la perfección del fuego, ni de la tierra, ni del aire; antes al contrario, es en nuestro mundo la perfección de un cuerpo natural del que emanan perfecciones secundarias con ayuda de órganos que son empleados en las operaciones vitales. La primera de éstas es la nutrición y el crecimiento, pues el alma que encontramos en los animales y en el vegetal es la perfección primera de un cuerpo natural dotado de órganos y al que le corresponde la realización de los actos vitales (191).

c) *El alma como fuerza en relación con los cuer-*

pos.—Además, no puede haber cuerpo alguno existente que se mueva o que repose por sí solo, o que tome una figura o que haga cualquier otra cosa, sin que esto le venga de otro cuerpo o de una fuerza que procede de un cuerpo. Estas fuerzas que han sido colocadas en los cuerpos se dividen en tres clases. En primer lugar, las fuerzas que actúan en los cuerpos conservándoles las perfecciones relativas a sus figuras, a sus lazos naturales y a sus actos. Cuando van a abandonar sus lazos naturales, sus figuras y sus situaciones, ellas los vuelven a llevar a ellos y los afianzan, impidiendo las situaciones que no les convienen, no por medio de un conocimiento, ni de una visión, ni por una voluntad explícita, sino por estricta presión. Estas fuerzas se llaman *naturales* y son el principio esencial de sus movimientos esenciales, de sus reposos esenciales y de las restantes perfecciones que por esencia les pertenecen. Ninguno de los cuerpos naturales está, por tanto, exento de estas fuerzas.

La segunda especie comprende las fuerzas que verifican actos en los cuerpos o mociones, mantenimiento del reposo, conservación de la especie y otras perfecciones, pero por medio de órganos y de diversas maneras. Hay una que actúa así siempre, sin facultad de elección ni conocimiento, y es el *alma vegetativa*. Otra tiene el poder de obrar o de abandonar el acto, de aprehender lo conveniente y lo incompatible, y es *el alma animal*. Finalmente, otra comprende la verdad de los seres por medio de la reflexión y la investiga-

ción, y es el *alma humana*. En resumen, el alma es una perfección primera del cuerpo natural dotado de órganos que tiene la vida en potencia.

En la tercera especie están aquellas fuerzas que realizan un acto semejante, pero sin órganos y sin designios secundarios, sino por una voluntad que está dirigida hacia una ley única, sin sobrepasarle jamás. Esta es el *alma celeste*. Y estas fuerzas de las que se acaba de hablar son también formas para los cuerpos naturales (192).

d) *Jerarquía de las almas y sus perfecciones*.—Así, el alma es como un género único dividido por una especie de graduación en tres partes. La primera es *el alma vegetativa*, que es la perfección primera que pertenece a un cuerpo natural provisto de órganos en tanto nace, crece y se nutre. El alimento es un cuerpo al que pertenece la imitación de la naturaleza del cuerpo, del que se dice que ha sido nutrido y aumentado por él más o menos, según la medida de aquello que se ha asimilado. La segunda es el *alma animal*, que es la perfección primera que pertenece a un cuerpo natural provisto de órganos en tanto que es algo que aprehende lo particular y se mueve voluntariamente. La tercera es el *alma humana*, que es la perfección primera que pertenece a un cuerpo natural provisto de órganos, en tanto que es algo que realiza actos engendrados por la reflexión, realiza investigaciones con pleno discernimiento y aprehende las cosas universales (193).

Se puede llamar con toda exactitud *potencia activa*

al alma por la relación o los actos que proceden de ella. Igualmente en relación con las formas sensibles y con las formas inteligibles que recibe, se le puede llamar *potencia pasiva*. También es exacto llamarle *forma* en relación con la materia en la que se encuentra y con la que constituye una sustancia vegetal o animal. Del mismo modo es adecuado llamarla *perfección*, porque lleva al género a su perfeccionamiento, constituyendo una especie actualizada, bien entre las especies superiores, bien entre las especies inferiores, pues la naturaleza del género es imperfecta e ilimitada en tanto que no ha sido actualizada por la naturaleza de una diferencia (194).

e) *El alma no es corpórea.*—Por otra parte, los cuerpos sólo pueden ser conservados por algo extrínseco a su naturaleza, y este algo es el alma en el animal. El alma, por tanto, es también una perfección que pertenece a un sujeto, y este sujeto subsiste por ella. También es ella la que perfecciona la especie y la constituye. De este modo las cosas que tienen almas diversas llegan a ser por ellas especies distintas; y son diversas por la especie y no por el individuo. Así, el alma no es, por tanto, uno de los accidentes por los cuales las especies no se diferencian y que no tienen un puesto en la constitución del sujeto, sino que el alma es una perfección al modo de la sustancia y no como el accidente. Pero de esto no se sigue que sea separada o no separada, pues toda sustancia no es separada, ni

la materia es separada, ni mucho menos la forma. Y bien sabéis ya que esto es así (195).

Decimos también que la sustancia que es el receptáculo de los inteligibles, ni es cuerpo ni subsiste por un cuerpo de tal modo que sea como una fuerza que existe en él, o como una forma que de algún modo le pertenece. Pues si el receptáculo de los inteligibles fuera un cuerpo o una cierta medida, o bien la forma inteligible, sería en algún solo punto del cuerpo indivisible, o llegaría a ser divisible en algún lugar. Así, el receptáculo de los inteligibles no es un cuerpo ni una facultad de un cuerpo, sino una sustancia incorpórea (196).

f) *Inmortalidad del alma y causalidad recíproca con el cuerpo.*—El alma es inmortal, no muere por la muerte del cuerpo y no recibe de ningún modo la corrupción, ya que todo aquello que se corrompe por la corrupción de otro depende de éste, en cierta manera. Pero el alma no depende del cuerpo como de su *causa receptiva*, ya que hemos demostrado que el alma no está impresa de ningún modo en el cuerpo. Tampoco depende el alma del cuerpo al modo como el efecto depende de una *causa esencial*. Ciertamente el cuerpo y la unión son *causas accidentales* para el alma; y cuando comienza a existir la materia de un cuerpo al cual le conviene el servir de instrumento al alma y el ser un reino para ella, entonces las *causas separadas* hacen nacer el alma particular. Pero lo que da la existencia al alma no es el cuerpo, como ya he-

mos explicado, ni una forma que se encuentre en algún cuerpo, sino, sin duda alguna, otra sustancia. Pues el alma no depende del cuerpo en cuanto a su propio ser, y el cuerpo es causa para ella accidentalmente.

Decimos, sin embargo, que las almas humanas no subsisten separadas de las cuerpos para venir acto seguido a los cuerpos, ya que las almas humanas no difieren ni por la especie ni por la idea; y si se supone que tienen una existencia que comienza, no cuando comienzan a existir los cuerpos, sino una existencia separada, no es posible que en esta existencia las almas sean múltiples. Pues la multiplicidad de las cosas proviene, bien de la esencia y de la forma, bien de una relación al elemento y la materia, que son multiplicados por los lazos que encierra cada materia, por los tiempos peculiares al nacimiento de cada una y por las causas que la dividen. Pero las almas tienen esencias semejantes y difieren solamente según el recipiente de su esencia, aquello por lo cual tiene la esencia una relación propia; esto es, según el cuerpo. Y sin éste no es posible diferencia numérica entre unas almas y otras (197).

25. El intelecto.

a) *Distintas clases de intelecto.*—Intelecto es un nombre equívoco. En sentido vulgar, se llama intelecto: 1.° A la salud mental primordial en el hombre. Su definición es entonces: una facultad estimativa por la cual se distingue entre lo bello y lo feo, por ejemplo

(perspicacia). 2.º Se llama también intelecto a lo que el hombre adquiere como leyes universales de la experiencia y se les llama entonces *intenciones*; están agrupadas en el espíritu y mediante ellas se descubren las ventajas y los fines [como cuando decimos: *es un hombre muy entendido*]. Y 3.º En otro sentido se dice del intelecto que es una buena disposición que pertenece al hombre en sus movimientos, reposos, palabras y decisiones *(listeza)*. Estos tres sentidos son los utilizados por el común de los hombres con el nombre intelecto.

Entre los filósofos tiene ocho significaciones: 1.ª El intelecto del que habla Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, o *intelecto distinto de la ciencia*. Este intelecto designa los conceptos y los asentimientos que están presentes en el alma por medio del espíritu, mientras que la ciencia es lo que resulta de una adquisición externa. Después vienen los intelectos mencionados en el tratado *De Anima*. 2.ª y 3.ª El *intelecto especulativo* y el *intelecto práctico*. El primero es una facultad del alma que recibe la esencia de las cosas universales en tanto que son universales. El segundo es una facultad del alma que sirve como principio motor para la facultad apetitiva que tiende hacia los cosas particulares que ha aprendido en razón a un fin (198).

Pues la parte especulativa del intelecto tiene por fin llegar a una creencia cierta sobre la condición de los seres, cuya existencia no depende de la acción del hombre. El término es solamente llegar a una opinión, como ocurre en teología y astronomía. Mientras que la

parte práctica no tiene por fin llegar a una creencia cierta sobre los seres, sino que, por el contrario, tiene a menudo por fin llegar a una opinión justa en aquellas cosas que se obtienen por el esfuerzo humano, pues el hombre se propone realizar lo que es bueno. El fin no es, pues, tan sólo llegar a una simple opinión, sino a una opinión para actuar. Así que el fin del entendimiento especulativo es la verdad y el del práctico el bien (199).

Se llama también intelecto a numerosos grados del intelecto especulativo. Así : 4.º La inteligencia especulativa estará, por tanto, a veces respecto de la forma abstraída, a lo que ya nos hemos referido, en una relación de potencia absoluta. Entonces se la llama *intelecto material*. Esta facultad, llamada *intelecto material*, existe en cada individuo de la especie y es llamada *material* por su parecido con la materia prima, que por sí misma no posee forma alguna (200). El grado de abstracción que en ella se produce es el más alto entre los cuatro que distinguimos, que son : a) *La sensación*, que no abstrae completamente la forma de la materia, ni de los caracteres materiales que fluyen de ella. b) *La imaginación*, por el contrario, abstrae la forma completamente de la materia, pero no la abstrae en modo alguno de los caracteres que de ella proceden, pues en la imaginación la forma permanece revestida de condiciones sensibles, o le da una medida, cualidad o posición cualquiera. Es imposible representarse en la imaginación una forma cuyo estado sea tal que pue-

da ser común a todos los individuos de la especie. c) *La estimativa*, que sobrepasa un poco este grado de abstracción, pues proporciona las especies intencionales, que por sí mismas no son materiales. Y d) *La inteligencia*, que recoge las formas abstraídas de toda clase de materia y de relaciones materiales (201). 5.º *La inteligencia hábito*, que es un grado de la inteligencia especulativa de modo potencial, perfeccionada hasta tal punto que puede ser una fuerza cercana al acto, por medio de lo que Aristóteles llama intelecto en el libro II de los *Segundos Analíticos* (202). 6.º *La inteligencia en acto*, que es un grado de la inteligencia especulativa que constituye un perfeccionamiento del alma en una forma cualquiera—seguramente sensible—, o en una forma inteligible, hasta tal punto que puede inteligirla y comprenderla actualizándola cuando quiera (203). 7.º *La inteligencia adquirida*, que es un grado de la inteligencia especulativa constituído por una esencia intencional abstraída de la materia, adquirida del mundo externo y grabada fuertemente en el alma. Esta inteligencia en acto es el más alto grado de preparación intelectual del alma, por lo cual debe llamarse a este estado *Inteligencia Santa*. Y 8.º Las Inteligencias que se llaman Activas. Estas son todas ellas esencias puras libres de materia (204).

b) *El Intelecto Agente como causa.*—La facultad especulativa está también sometida a la regla general de que toda cosa no puede pasar de potencia a acto,

sino por el concurso de otra cosa que la actualiza y no por sí misma. Este acto que le es procurado de este modo, es la forma de sus inteligibles. Tiene que haber, por tanto, algo que dé e imprima en el alma, como sustancia, las formas de los inteligibles. Sin duda alguna, esta misma cosa tiene como propias las formas de los inteligibles y es, por tanto, esencialmente una inteligencia.

Así llegaremos a una cosa que sea por su sustancia una inteligencia que es la causa de que todo lo que es inteligencia potencial pase a inteligencia en acto, y que sea suficiente para causar este paso de la potencia al acto en las inteligencias. Por relación a las inteligencias que están en potencia y por su intermedio pasan a acto, se llama a esta cosa *Intelecto Agente.*

c) *El Intelecto Agente como iluminador.—El Intelecto Agente* es a nuestras almas, que son inteligencia en potencia, y a los inteligibles—que son inteligibles en potencia—, lo que el sol es a nuestros ojos—que son videntes en potencia—y a los colores—que sou visibles en potencia—. Su acción hace pasar a unos y otros de potencia a acto. De este modo, de este *Intelecto Agente* desborda una potencia que se extiende sobre las cosas imaginadas—que son inteligibles en potencia—para hacerlas inteligibles en acto, y para hacer de la inteligencia en potencia una inteligencia en acto.

Así, como el sol es por sí mismo visible y es, además, causa de la visión—porque convierte, a lo que

era visible en potencia, visible en acto—, igualmente esta sustancia es por sí misma inteligible y al mismo tiempo causa de la intelección, porque convierte en inteligible en acto los demás inteligibles que estaban en potencia. Pero la cosa inteligible en sí es por esencia una inteligencia. Pues la cosa inteligible por esencia es la forma pura sin materia alguna, y especialmente la que es pura por esencia y no es abstraída por ninguna otra (205).

De este modo. los pensamientos y las consideraciones son movimientos que preparan al alma para recibir el flujo; lo mismo que el término medio de un silogismo prepara la conclusión, aunque la primera operación se hace de un modo y la segunda de otro, como ya sabéis. Cuando el alma racional está en relación con estas formas por medio de la *irradiación* (isrāq) del Intelecto Agente, algo nace que es en cierto modo del mismo género que ellas, y que en cierto modo no es del mismo género. Así, cuando la luz se refleja sobre objetos coloreados produce en el ojo una impresión que procede de ellos y que no es completamente semejante a él. Del mismo modo, las imágenes inteligibles en potencia pasan a inteligibles en acto, no ellas mismas, sino lo que está recogido sobre ellas. Como la impresión obtenida por intermedio de la luz y sacada de las formas sensibles, no es estas mismas formas, sino algo que se relaciona con ellas, que nace por intermedio de la luz en el que recibe el objeto que está frente a él (206).

d) *La unión del Intelecto Agente y el Intelecto humano.*—Dice el *Alcorán*—¡ensalzado sea! : «Dios es la luz de los cielos y de la tierra; esta luz es como un nicho en el que se encuentra una lámpara; la lámpara está en un vaso; el vaso es semejante a una estrella brillante que se enciende con el aceite de un árbol bendito; un olivo que no es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite brilla sin que el fuego lo toque. Esta es la luz de la luz. Dios conduce a su luz a quien quiere» (207).

El sentido metafórico de la palabra *luz* se entiende en dos sentidos: del bien o de la causa que produce el bien. Yo quiero decir con esto que Dios—¡ensalzado sea!—es un bien en sí y que es, además, la causa de todo bien. Así, el juicio es sobre lo esencial y sobre lo no-esencial. La expresión «los cielos y la tierra» significa el todo. «Un nicho» quiere decir la inteligencia material y el alma racional; pues el nicho está junto al muro para disponer mejor el alumbrado, ya que todo lo que está junto a los muros se refleja mejor y da más luz. Pues lo mismo que la inteligencia en acto se asemeja a la luz, igualmente lo que recibe la inteligencia se asemeja al cuerpo que recibe la luz; es decir: a lo que es transparente; y el mejor transparente es el aire, y la mejor atmósfera es el nicho. El *nicho* representa la inteligencia material que tiene con la inteligencia adquirida la misma relación que el nicho con la luz. La *lámpara* representa la inteligencia adquirida en acto, ya que la luz es una per-

fección para lo transparente y le hace pasar de potencia a acto. Así, la inteligencia adquirida respecto de la inteligencia material, está en la misma relación que la lámpara respecto del nicho. Y dice después: «Semejante a una estrella brillante», porque está hecha de vidrio puro y transparente, no de vidrio coloreado, que no puede considerarse como transparente, ya que nada de lo que está coloreado puede ser estimado como transparente. «Que se enciende con el aceite de un olivo bendito», representa la facultad reflexiva que es el sujeto y la materia de los actos intelectuales, como el aceite es el sujeto y materia de la lámpara.

«Ni del Oriente ni del Occidente». El oriente designa clásicamente el lugar por donde aparece la luz, y el occidente aquel por el que se pierde. Metafóricamente, el oriente significa el lugar donde se encuentra la luz, y el occidente aquel por donde desaparece. Su frase «ni del Oriente ni del Occidente», es una imagen de esto que aquí decimos: que la facultad reflexiva en sentido absoluto no es una de las facultades puramente racionales en medio de las cuales nace la luz en sentido absoluto. Este es el sentido de su frase: «un árbol que no es del Oriente ni del Occidente.» Pues tampoco es, ni mucho menos, una de las facultades bestiales o animales en las cuales se pierde la luz, según el sentido de su frase «ni del Occidente».

«Cuyo aceite brilla casi sin que le roce el fuego», es una alabanza de la facultad reflexiva. Pues al decir: «Sin que le toque el fuego», se entienden los dos con-

tactos de la unión y el flujo. Llama *fuego* a lo que da la luz en sentido metafórico; esto es, al Intelecto Universal. Esta inteligencia no es, como suponía Alejandro de Afrodisia—la opinión se remonta hasta Aristóteles—, el Dios Verdadero y Primero, sino el Intelecto Agente. Porque esta Inteligencia Primera es *una* en un sentido y múltiple en tanto que está constituída por numerosas formas universales. Pues no es una por esencia, sino que es una por accidente, ya que tiene una unidad que le es conferida por Aquel que posee esto por esencia; y éste es el Dios Unico (208).

e) Función del Intelecto Agente.—La sustancia que recibe la impresión causada por los inteligibles no es corporal ni divisible; por tanto, no hay en ella nada que sea semejante a un libre administrador, ni parecido a un tesoro. Tampoco conviene que ella misma, *per se*, sea como algo que administre libremente, mientras que alguna parte del cuerpo o alguna de sus facultades fuese como un tesoro, ya que los inteligibles no se imprimen en un cuerpo. Sólo queda, pues, que exista algo extrínseco a nuestra sustancia en el que estén las formas inteligibles, que sería una sustancia intelectual en acto, cuando se produjese entre ella y nuestras almas una cierta unión por la cual se imprimieran en aquélla las formas inteligibles apropiadas por esta preparación particular a los juicios que le son propios.

Después, cuando el alma se aparta de él y se vuelve hacia lo que está avecindado en el mundo corporal o hacia otra forma, se borra en seguida la semejanza que

existía—como si el espejo por medio del cual el alma miraba hacia el lado de la santidad se hubiese vuelto para orientarse hacia el lado de los sentidos o hacia otra cosa santa—. Y aquello no pertenecerá de nuevo al alma hasta que haya adquirido el hábito de la unión con el Intelecto Agente. Esta unión tiene por causa una facultad remota, *la inteligencia material;* una facultad adquisitiva, *la inteligencia hábito;* y una facultad perfectamente preparada que tiene por misión orientar cuando lo desea al alma hacia el lado de la iluminación por medio de una disposición sólidamente establecida, y se la llama *inteligencia en acto* (209).

f) *La profecía y el profeta.*—Pero es posible que una persona tenga el alma tan fortificada por una gran pureza y una estrecha unión con los principios intelectuales, hasta el extremo de inflamarse sólo con un relámpago de comprensión; yo quiero decir de recibir la inspiración del Intelecto Agente en todas las cosas. Entonces las formas que están en el Intelecto Agente se imprimen en ella, bien sea de un solo golpe, bien casi de un golpe; y no se imprimen gracias al argumento de autoridad, sino por una disposición que incluye los términos medios. Pues en las cosas que tú conoces solamente por sus causas, las pruebas apoyadas en la autoridad no son evidentes intelectualmente. Hay, pues, en este caso una especie de *profecía* que es la más alta de las facultades proféticas y la más digna de ser llamada santa, constituyendo el

más alto grado de las facultades humanas (210). Quien llega a tal grado del conocimiento es llamado *profeta*, y a él confluyen todas las formas materiales que rivalizan en perfección. Así, el *profeta* está a la cabeza de todos los géneros que él sobrepasa (211).

Además, esta persona que es el profeta no es algo cuya existencia se dé a cada momento, ya que la materia apta para recibir una perfección semejante a la suya se encuentra en muy pocos temperamentos (212). Así, hay *misión* cuando lo que es dicho en la efusión llamada *revelación* trata de alguna explicación que se juzga útil para el buen gobierno del mundo perdurable y del corruptible en ciencia o política. El *enviado* (rasūl) es el que hace conocer lo que ha recibido en la efusión llamada *revelación*, cuando trata de una explicación que es juzgada útil para que de su observación resulte la rectitud del mundo sensible por la política y la del mundo intelectual por la ciencia (213).

Es preciso, por tanto, que haya un profeta; es necesario que sea un hombre; y se precisa también que tenga ciertas particularidades que no posean los demás hombres, de tal modo que éstos perciban en él algo que ellos no tienen, y que, por tanto, es distinto de ellos. Tiene, por tanto, la facultad de hacer *milagros* (214). También oye la palabra de Dios y ve a los ángeles representados bajo una forma visible. Como ya hemos explicado que ante los ojos del que recibe la revelación se ofrecen los ángeles, así también

a sus oídos se presenta una voz que él escucha procedente de Dios y de los ángeles. Y él la escucha sin que esto sea como las palabras que proceden de los hombres o de los animales terrestres. Así es aquel a quien la revelación le es dada (215).

NOTAS

(1) El nombre de Avicena era Abū ^{c}Alī al-Husayn bn ^{c}Abd Allāh bn al-Hasan bn ^{c}Alī bn Sīnā. Su padre pertenecía a la tribu de Balj, pero se había trasladado a Bujārā. Fué gobernador (^{c}amil) de un pueblo de esta comarca, llamado Jarmaytān, en el que se había establecido. Su madre procedía de una localidad llamada Afsina, y del matrimonio nacieron dos hijos: Abū ^{c}Alī y un hermano de nuestro filósofo.

Este, a los diez años de edad, asistió a las enseñanzas de un maestro de *Alcoran* y de humanidades, aprendiendo ambas enseñanzas con tanta facilidad y precocidad que desde niño fué considerado como un genio. Su padre la envió después a casa de un vendedor de legumbres que conocía el cálculo indio, aprendiendo Avicena entonces aritmética, geometría y problemas. En jurisprudencia y teología dogmática se inició con las lecciones de Ismā^{c}īl al-Zāhid.

Pero el gran maestro de Avicena fué Abū ^{c}Abd Allāh al-Nātilī o al-Nābilī. Parece ser que éste llegó a Bujārā incidentalmente, pero el padre de Avicena lo hospedó en su casa, con la esperanza de que Avicena se aficionase a la filosofía. El resultado fué acorde con las esperanzas y deseos de su padre, y Avicena empezó a estudiar con él filosofía. Lo primero que estudió con al-Nātilī fué la *Isagoge* de Porfirio; después leyó y comentó con su maestro diversos libros de lógica, los de Euclides, y el *Almagesto*. Después de estudiar filosofía y teología se dedicó Avicena al estudio de la medicina, conociendo bien pronto las obras clásicas sobre esta ciencia y haciendo un sorprendente esfuerzo de investigación clínica, perfeccionándose en el diagnóstico y tratamiento de los enfermos, llegando en un tiempo asombrosamente corto a tal saber que sus contemporáneos llegan a afirmar que ni la antigüedad ni en su época había quien le igualase.

Gobernaba por este tiempo en Bujārā Nūh bn Mansūr al-Sāmānī, gobernador del Jurāsān y había enfermado de una grave dolencia, que los más eminentes médicos no habían acertado a diagnosticar y curar. La fama de Avicena llegó al enfermo y éste le hizo llamar. Avicena vió al gobernador, lo diagnosticó y lo trató hasta su completa curación. De esto nació una íntima amistad entre el gobernador y Avicena y éste le pidió autorización para visitar libremente su biblioteca. «Allí encontré—dice Avicena—un gran número de salas llenas de libros colocados en estantes. Una sala contenía obras poéticas y filosóficas, otra jurisprudencia y así sucesivamente; los libros sobre cada ciencia particular estaban situados en una sala para ellos solos. Luego leí el catálogo de los autores antiguos (se refiere a los griegos) y encontré entre ellos todo lo que yo necesitaba, entre ellos muchos libros cuyos verdaderos títulos eran desconocidos para muchas personas.» De estos libros extractó Avicena lo que creyó le sería útil para ampliar sus conocimientos.

Poco después, cuando la decadencia hizo que se complicasen los asuntos de la dinastía Sāmānī, abandonó Avicena Bujārā, realizando largos viajes. En uno de estos viajes, en Churchān, conoció Avicena al jurisconsulto Abū ᶜUbayd al-Chūzchānī, el más íntimo y leal de sus compañeros y al que le debemos su más completa biografía. Se trasladó después Avicena a Rayy, entrando al servicio de Machd al-Dawlat, al que curó y a cuya corte perteneció durante algún tiempo. Más tarde traba conocimiento con Sams al-Dawlat, con motivo de haber sido llamado a consulta para curarlo de un cólico que padecía con carácter crónico. Avicena lo trató y consiguió curarlo, alcanzando su estimación y su amistad. Desde entonces entró Avicena a su servicio y fué nombrado visir. Pero poco tiempo después se sublevaron los soldados contra Avicena, invadiendo su casa, saqueándola y aprisionándolo, llegando a pedir al Emir que lo mandase matar; pero éste se negó a ello, contentándose con privarle de su puesto. Cuando fué puesto en libertad se ocultó en casa de sayj Abū Saᶜid bn Dujdūk durante cuarenta días. Pero, afortunadamente, el cólico crónico del Emir volvió a recrudecérsele y éste no tuvo más remedio que volverle a llamar, dándole toda clase de excusas. Entonces Avicena lo trató por segunda vez y consiguió curarle. El Emir le colmó de honores, le devolvió el visiriato y con él vivió Avicena honrado y respetado.

Cuando murió Sams al-Dawlat y le sucedió en el gobierno Tāch al-Dawlat, éste no le nombró visir; antes al contrario, envidiado por sus enemigos, éstos consiguieron que le hicieran encerrar en

la fortaleza de Firdachān, donde escribió varios libros de Medicina y de Filosofía, entre ellos la célebre *Risala de Hayy bn Yaqzān*. Vuelto a Hamadān, consiguió huir con su fiel amigo al-Chūzchānī, vestidos ambos de sūfīes, refugiándose en Isbahān, donde reinaba ᶜAlā' al-Dawlat Abū Yaᶜafar bn Kākūyih, con quien trabó amistad Avicena y por quien fué protegido.

Físicamente nos retrata al-Chūzchānī a Avicena como hombre de constitución fuerte; trabajador incansable desde muy joven, poseía al mismo tiempo una poderosa inclinación sexual. Como a pesar de ser médico jamás se preocupó de su salud, se le produjo una disentería aguda, que se trataba con frecuentes enemas. De esto se le originó una úlcera intestinal (acaso, por los síntomas y el fin que tuvo, un cáncer) y la disentería se le hizo crónica y se le agudizaba de cuando en cuando con terribles cólicos. Al parecer, Avicena se medicinaba con opiáceos y un fármaco drástico. Finalmente, marchando con el Emir ᶜAlā' al-Dawlat desde Isbahān a Hamadān le sobrevino por última vez el cólico. Cuando llegó a Hamadān ya estaba muy débil, sus fuerzas le habían abandonado por completo y hasta había sido imposible continuar su tratamiento. Entonces, conociendo el propio Avicena su estado, dijo a los que le cuidaban: «Mi cuerpo está ya demasiado débil para soportar el régimen curativo y ni los mismos remedios servirían para nada.» Hizo las abluciones de ritual, se arrepintió de todos sus pecados, repartió en limosna a los pobres todo cuanto poseía, dió satisfacción por cuantos daños e injusticias pudo recordar, manumitió a sus esclavos y se dedicó en los tres días que duró su agonía a terminar en paz con Dios. Había nacido en el mes de Safar del año 370 (980) y murió un viernes del mes de Ramadān del año 428 (1037) a la edad de cincuenta y siete años. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 169-172.

(2) La bibliografía crítica de Avicena es aún un problema por resolver. En mi obra *La Metafísica de Avicena* he dado la relación más completa y crítica de la obra escrita de Avicena. De la referida relación extractamos aquí por su importancia las siguientes obras de interés esencialmente filosófico, prescindiendo de otras facetas importantísimas de la labor de Avicena. Los números que preceden a cada título indican el orden con que aparecen en dicha relación, a la que remitimos para todo lo referente a ediciones y traducciones:

1. *Al-Sifā'* (la Curación). Edición litográfica de Teherán en dos vols. (1303/1886).
2. *Al-Nachāt* (la Salvación). Edición de El Cairo (1331/1913).

3. *Kitāb al-Isārāt wa-l-tanbihāt fil- mantiq wa-l-Hikma* (Libro de los teoremas y los avisos sobre lógica y sabiduría). Edt. por Forget, Leyden, 1892.

4. *Mantiq al-Masriqiyyīn*. Edt. El Cairo, 1328/1910.

15. *Bayān al-Chawhar al-Nafīs* (Exposición de lo que es la «sustancia preciosa» [que constituye los cuerpos celestes]). Edt. en la col. *Machmūcāt al-rasā'il*. El Cairo, 1328/1910.

17. *Risālat al-Hudūd* (Compendio de las definiciones). Editado en la colección *Tis' rasā'il fī-l- Hikma wa-l-Tabīciyyāt*. El Cairo, 1326/1908.

56. *Al-cIsq* (El amor). Edt. en la col. *Chāmic al-Badā'ic*. El Cairo, 1335/1917.

64. *Tafsīr* (Comentario) a dos suras *al-Mucawwadat* (sobre el refugio en Dios). *Alcorán*, CXIII y CXIV. Edt. en la col. *Chāmic al-Badā'ic*, edt. ct.

67. *At-Risālat al-Nirūziyya* (Risāla sobre el sentido simbólico de las letras del alifato que comienzan las suras del *Alcorán)*. Edt. en la col. *Tis' rasā'il*, edt. ct.

68. *Risāla fī zichārat al qubūr* (Risāla sobre la visita a las tumbas). Edt. en la col. *Chāmic al-Badā'ic*, edt. ct.

72. *Itbāt al-Nubuwāt* (Demostración [de la verdad de la inspiración] de las profecías). Edt. en la col. *Tisc rasā'il*, edt. ct.

86. *Al-Achrām al-calwiyya* (Los cuerpos superiores). Edt. en la col. *Tisc rasā'il*, edt. ct.

96. *Aqsām al-cUlūm al-caqliyya* (Divisiones de las ciencias intelectuales). Edt. en la col. *Tisc rasā'il*, edt. ct.

163. *Tafsīr al-samadiyya* (Comentario a la sura *Samad* [*Alcorán*, CXII, 2, sobre la impenetrabilidad divina]). Edt. en la col. *Chāmic al-Badā'ic*. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 172-185.

Hemos citado únicamente las obras que mantienen alguna relación directa con este trabajo. Su simple enumeración explica el porqué de nuestra selección: la metafísica de Avicena no se halla sintetizada en una sola obra y es preciso ir recogiéndola a través de toda su producción filosófica. En nuestra selección nos hemos guiado por una intención esencialmente sistemática, los textos seleccionados son los más explícitos o los más concretos. Los traducimos ciñéndonos apretadamente a su sentido literal, pero introducimos a veces términos que hay que suponer o locuciones que es preciso sobreentender. También, para mayor claridad de impresión, hemos suprimido corchetes y puntos suspensivos.

(3) *Sifā'*, edt. ct., I, 281. El mismo argumento aparece en los

Iśārāt, edt. Forget. 119. Adviértase la evidente semejanza con el cógito cartesiano.

(4) *Sifā'*, II, 291-292. El ser, advierte Avicena, no sólo es el fundamento de la metafísica, sino también el presupuesto en que se apoyan todas las demás ciencias, y más aún un concepto primario con el que el hombre tropieza en su existencia cotidiana. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 57-58.

(5) Son las palabras con que Avicena inicia la metafísica en el *Nachāt*; con ello sigue apretadamente las doctrinas aristotélicas. Aristóteles había distinguido las ciencias teóricas y las prácticas, considerando a la filosofía como *ciencia teórica de la verdad (Metafísica*, II, 1, 933 *b*, 19-21); a las ciencias teóricas las dividía en tres: *matemática*, *física* y *teología (Idem*, VI, 1, 1026 *a*, 18-19). Avicena, siguiendo a Aristóteles, divide el saber en *especulativo* (Hikmat al-Nazariyya) y *práctico* (Hikmat al-ᶜAmaliyya); el saber especulativo se divide en tres clases: 1.ª *La ciencia superior*, que trata del conocimiento de las cosas inmateriales y es llamada *Metafísica (Mā baᶜd al-Tabī ᶜiyya)*, *filosofía primera* (Al-falsafat-al-'ūlā) y *Ciencia divina* (Hikmat al-Ilāhiyya) (Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003 *a*, 21-32 y VI, 1, 1026 *a*, 7-10). 2.ª *La Ciencia media* (ᶜIlm al-Awsat), que está en relación con la *metafísica* y con la *física* o ciencia inferior y que está formada por la *matemática* (Hikmat al-Riyādiyya o al-Taᶜlīmiyya. Y 3.ª *La Ciencia ínfima* (ᶜIlm al-Adniᶜyya o al-Asfal), formada por la *física* (Hikmat al-Tabīᶜiyya). En algunas ciencias estos saberes pueden darse mezclados, como en la *astronomía*, mezcla de matemáticas y física (Rasā'il fī-l-Hikma wa-l-Tabīᶜiyya. Edt. Constantinopla, 1298, págs. 72 y ss. Cfr. en Aristóteles, *Metafísica*, VI, 7, 1026 *a*, 7-10, y el cap. 2 del libro I de su *Física)*.

(6) Para la explicación del punto de partida de la metafísica parte Avicena en el *Sifā'* (II, 270-292) del análisis de la experiencia que nos da sobre el *ser* el trato vulgar y cotidiano con las cosas. En cambio, en el *Nachāt* (323 y ss.) parte del análisis del *uno*. Indudablemente, el *Nachāt* parece expresar aquí más íntimamente la opinión de Avicena sobre este problema, ya que es posterior al *Sifā'* y se hace sobre éste, a veces copiando literalmente, otras corrigiendo, y es lógico que estas correcciones indiquen un cambio de opinión en su autor.

(7) *Nachāt*, 323-325.

(8) *Idem*, 340-341.

(9) ᶜ*Ayn* repreesnta la esencia individual existiendo concretamente, o sea, al individuo concreto.

(10) *Nachāt*, 15-16. «El ser se dice de muchas maneras» (*Metafísica*, IV, 2, 1003 *a*, 33), repite incansablemente Aristóteles a lo largo de toda su metafísica, y Avicena lo va recogiendo también como un múltiple eco a través de su obra. Incluso filológicamente la frase era cierta para la filosofía escrita en árabe, que carece de un término único para exponer el ser. Ser en general, como existente, se dice en árabe *wuchūd*; el ser concreto, *el ente*, se llama *mawchūd*.

(11) El concepto de *sustancia* en Avicena es uno de los más complicados. A ello contribuye no sólo su propia terminología, sino también la del término latino *substantia* y su difícil paralelismo con la οὐσία de Aristóteles.

Sustancia se dice en árabe *Chawhar* y Avicena emplea este término en el sentido que antes hemos definido. Pero empieza diciendo en la *Risālat-al-Hudūd*: «Se llama sustancia por esencia a todo lo que es, como hombre o blancor» (op. ct., edt. ct., página 87). En este sentido incluye Avicena hasta a los accidentes entre las sustancias, en terrible contradicción con las anteriores definiciones. Sin embargo, dice en otro lugar que «no es lícito emplear esta palabra en sentido propio para (denominar) al accidente, pues éste no está constituído por sustancia alguna» (*ᶜIsq*, II, 73). Indudablemente, Avicena está aquí recordando la concepción y aun la terminología aristotélica. Cuando él habla de *sustancia* como algo que puede aplicarse a hombre y a blancor, lo que hace es traducir el sentido de la οὐσία aristotélica. «Οὐσία— dice Aristóteles—se dice de los cuerpos simples, tales como la tierra, el fuego..., porque no son los atributos de un sujeto, sino que son ellos mismos sujetos de otros seres... Se da también este nombre a las partes integrantes de los seres de que hablamos» (*Metafísica*, libro IV, cap. 8, 1017 *b*, 10-17). Cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 60-61.

(12) *Sifā'*, II, 402-403.

(13) Sūra responde a la pregunta mā huwa, si nos referimos a la especificación de la materia; la forma constituye lo que da la esencia específica a los individuos, de tal modo que sin ella no podrían subsistir como tales; por ejemplo, el alma en el hombre (*Risālat al-Hudūd*, 83).

(14) *Nachāt*, 325-326.

(15) *ᶜIsq*, II, 72-73.

(16) *Sifā'*, II, 295-297. Las *privaciones* son consideradas por Avicena como un intermedio entre el ser y el no ser y sólo la negación es el único modo de expresar la no existencia de algo, pues no tiene más realidad que una cierta existencia mental.

(17) *Mantiq*, 40. Se advertirá que Avicena utiliza aquí el *ser* en otro sentido: en el sentido—que también se daba ya en Aristóteles—*del ser en sentido lógico*, en relación con el juicio verdadero o falso. La privación y la negación son seres de algún modo; este modo es: en tanto que pueden ser sujetos de un juicio. Podemos poseer en nuestra mente con toda legitimidad una cosa que no tenga una correspondencia real extramental. Ejemplo: la idea de un centauro o de una sirena; por tanto, habrá que analizar la correspondencia que exista entre el ser mental y el ser real.

Avicena distingue tres clases en esta relación: 1.ª El ser mental se corresponde con una esencia real actual o posible. 2.ª El ser mental se corresponde con la falta total o parcial de un ser real; y 3.ª El ser mental se corresponde con una simple relación. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 61-67.

(18) *Sifā'*, I, 357.

(19) La distinción entre la esencia y la existencia ha sido desde muy antiguo atribuída a Avicena; sin embargo, éste se limita a tomarla de al-Fārābī, que es el primero en exponerla (*Fusūs*, párrafos 1 al 3, y *ᶜUyūn al-Masā'il*, párrafos 3 al 7).

No sabemos aún qué texto sería el que originara esta famosa distinción, aunque ya hay varios que se disputan este honor. Así, dice Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, Τὸ δὲ τί ἐστιν ἄνθρωπος, καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο (92 *b*, 10); pero también se han citado textos de Platón en que se nos habla de Ἐπέκεινα της οὐσίας (*República*, VI, 19, 509 *B*; *Fedón*, 74 *A*; *Banquete*, 211 *E*; *Timeo*, 50 *C*).

(20) Haqīqa se nos presenta como opuesto a māhiyya. «La cosa—dice al-Churchānī—, en tanto que es inteligible en su respuesta, se llama *māhiyya*; en tanto que está establecida en el exterior, se llama *haqīqa*» (*Taᶜrifāt*, 205). También la encontramos empleada como correspondiente a la locución latina *quod quid erat esse*.

(21) *Sifā'*, II, 292-295. Como se verá, Avicena aquí no hace más que distinguir conceptualmente los términos de esencia y existencia. Pero que dos términos sean conceptualmente diferentes sólo nos dice que ellos son distintos y que las cosas a que se refieren son intencionalmente diferentes. Sin embargo, el que Avicena parta para una *distinción real* de una *distinción* conceptual no es accidental; si la esencia y la existencia son conceptualmente diferentes es porque pertenecen a dos tipos de relaciones de orden diferente, y la diferencia de esta relación tiene que estar apoyada en la estructura real de los con-

cretos a que se refieren. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 67-73.

(22) *Mantiq*, 44.

(23) *Tab^{c}* y *tabī^{c}a* representan dos disposiciones completamente diferentes. Tab^{c} es de orden entitativo y se relaciona con el ser mismo del sujeto; no es una disposición cambiante, sino algo fijo que proporciona la perfección a la especie. En cambio, *tabī^{c}a* es el principio del movimiento; la naturaleza individual mueve sin haber podido escoger el sujeto en el cual está constituída, pero mueve por deseo natural. Así, tab^{c} es lo que llamaba Santo Tomás la *signatio*, por la cual marcamos la diferencia entre la esencia universal y la esencia individual; tabī^{c}a es esta misma esencia como principio de la operación individual.

(24) *Sifā'*, I, 12.

(25) *Isārāt*, 139-140.

(26) *Māhiyya* es una palabra compuesta de *ma*, lo que y de *hiyya*, pronombre personal femenino de tercera persona, que se emplea en árabe en sustitución de la tercera persona del singular femenino del verbo kāna (kānat), y significa, por lo tanto, *ella es*. Quiere decir, pues, lo que es una cosa. Fué inventada esta palabra por Himsī y al-Kindī para traducir el τὸ τί ἦν εἶναι que aparecía en la supuesta *Teología de Aristóteles*; y al-Fārābī la emplea en su obra las *Gemas de la Sabiduría*.

(27) *Isārāt*, 7-8.

(28) *Isārāt*, 148.

(29) *Nachāt*, 347.

(30) *Mantiq*, 22-23. Avicena se plantea ahora el problema de qué relación existe entre la esencia y la existencia. En un sentido muy amplio, Avicena dice que la existencia es accidental a la esencia, pero téngase en cuenta que el término accidente tiene en Avicena una amplitud y una vaguedad muy diferentes a su significación tradicional.

Tampoco puede decirse que la existencia se desprenda necesariamente de la esencia. Avicena empieza por prescindir casi absolutamente del papel perfeccionador de la existencia y niega a las esencias su carácter entitativo de estar abocadas al ser, antes al contrario por sí solas están encaminadas al no ser.

(31) *Sifā'*, II, 587.

(32) *Nachāt*, 373-374. La frase es recogida literalmente por Santo Tomás: «Veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei» *(In IV Lib. Sententiarum*, dist. XLIV, Q. I, art. 2, ad. 4m; *Quodl.* VIII, art. 5; *Summa Th.* I.ª, Q. XVI, art. 1).

(33) El empleo de la *raíz h q q* para designar la verdad tiene un valor simbólico extraordinario, ya que al expresar su sentido general de realidad y en especial de concordancia del objeto con su intelección nos recuerda la concepción escolástica de la *adaequatio rei et intellectus*, cuyo origen hay que buscar aquí Así, *al-Churchānī* dice hablando de la verdad (haqq), que es al-hukm al-mutābiq li-l-wāqi^{c}, «el juicio que coincide con el hecho», de la cual la frase latina es una simple traducción literal *(Ta^{c}rīfāt*, 94). Y más aún, más adelante distingue al-Churchānī entre Haqq y Sidq: «hay sidq—dice—cuando lo que está en el intelecto coincide con el objeto externo y haqq cuando el objeto externo coincide con lo que tenemos *in mente*» (ídem, 141).

(34) *Sifā*, II, 306. Esta concepción de Avicena es muy importante, porque de este modo las esencias—como luego ocurrirá con la materia—no son ontológicamente neutras, no se merecen lo mismo el ser que el no ser—que ésta sería la auténtica posibilidad—, ni la verdad o la falsedad, sino que se merecen positivamente el no ser y la falsedad.

(35) *Nachāt*, 338. Todas las esencias, por perfectas que sean, están en potencia de existir, que es más próxima tanto más perfecta sea la naturaleza de los actos que han de originar. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 74-75.

(36) *Tafsīr fī-l-sūrat-al-Samadiyya* (Alcorán, CXII, 2). Edt. en la col. *Chāmi^{c} al-Badā'i^{c}*, edt. ct., págs. 20-21. Las esencias son, por tanto, pura potencialidad; Dios, en cambio, es Acto Puro, pura actividad. La existencia de los seres posibles depende absolutamente de Dios, de tal modo que si prescindiésemos de esta dependencia prescindiríamos del ser. De aquí podemos partir para una posterior prueba de la existencia de Dios.

(37) En árabe no existe un término único y preciso que se corresponda con el castellano *esencia*. En filosofía encontramos hasta diez términos que se traducen al castellano por esencia:

1.º Dāt, esencia en sentido general.
2.º Say'iyya, idea o ser intencional.
3.º Māhiyya, la *quidditas* (τὸ τί ἦν εἶναι).
4.º Haqīqa, *quidditas*, esencia.
5.º Sūra, la forma.
6.º ^{c}Ayn, la esencia individual concreta.
7.º Huwiyya, la ipseitas.
8.º Anniyya, la *haeceitas*.
9.º Tab^{c}, la naturaleza específica.
10.º Tabī^{c}a, la naturaleza individual.

Dāt es el femenino de Dū (poseedor): por lo tanto, *Dāt* significa lo que en el fondo es una cosa. En este sentido se aplica también en filosofía en la frase bi-dāti-hi, *per se* (*Nachāt*, 390).

Say'iyya es un nombre abstracto correspondiente a la palabra say' (*cosa*) y su traducción literal en castellano sería *cosidad*, *entidad*. A veces se utiliza para expresar el ser intencional.

Sobre la māhiyya o *quidditas* véase la nota 26; sobre la haqīqa o *esencia*, nota 20; sobre la sūra o *forma*, nota 13; sobre ʿAyn o *esencia individual concreta*, nota 9; sobre la *ipseitas*, nota 100; sobre la *haecceitas*, nota 135, y sobre las *naturalezas específica e individual*, nota 23. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 187-190.

(38) *Mantiq*, 30. La esencia es todo aquello que es necesario para que una cosa exista como tal cosa; por lo tanto, será preciso que entre en ella todo aquello que real o intencionalmente la caracteriza, con la sola exclusión de los accidentes y de las particularidades que no pueden agregarle nada a su esencialidad. La idea es de procedencia aristotélica: «Nada puede tener una existencia separada—decía Aristóteles—aparte de la esencia» (*Metafísica*, XII, 1, 1069 *a*, 25-26).

(39) *Nachāt*, 9. Las esencias a que se refiere Avicena son esencias compuestas y conviene indagar qué elementos fundamentales deben entrar en ellas.

(40) *Nachāt*, 11. Lo esencial es lo que responde a la pregunta *¿qué es lo que es?*—Mā huwa—. ¿Y qué es lo que queremos preguntar con este interrogante? Solamente que sea la *quidditas*, la māhiyya. Se trata, por lo tanto, solamente de encontrar la māhiyya en medio de las diferentes cualidades esenciales propias de la cosa; y la māhiyya es, precisamente, entre todas ellas la única que hace ser lo que es y de este modo. Así, el hombre es hombre no por ser animal, ni por ser corporal, ni por ser sensible o inteligible (aunque todo esto sea esencial en él), sino por ser animal-racional; así, al mismo tiempo y sin separación; no primero animal y después racional, sino *animal-racional* inseparalelamente. Así si preguntamos Mā huwa rayulun (*¿Qué es hombre?*), podemos responder: 1.º *Es un animal racional*, o sea la particularidad (jusūsiyya) absoluta. 2.º *Es un ser capaz de amor*, o sea un carácter común absoluto. Pero en este caso hay que tomar la precaución de eliminar el género inferior, y así no podremos decir *el hombre es un ser sensible*, porque aun siéndolo no llega a caracterizarlo, porque también los animales son sensibles. Y 3.º *Un hombre es un ser racional como Muhammad o Zayd*, o sea que lo anunciamos por medio de un carácter común absoluto de todos los hombres y una particularidad.

(41) *Mantiq*, 16-17.
(42) *Isārāt*, 14-15.
(42 bis) *Idem.*, 8.
(43) *Mantiq*, 17-18.
(44) *Sifā'*, II, 483.

(45) *Nachāt*, 358-361. Así, pues, el universal, considerado en sí, existe en el espíritu *intencionalmente*; pero *concretamente* puede existir como realizado, bien en las cosas, *in re*, realmente; bien en el espíritu. El universal en sí mismo no es uno ni múltiple, aunque en las cosas se presente como uno o como múltiple. Ya decía Aristóteles que «el universal... es común a muchos seres; porque lo que se llama universal es lo que se encuentra, por naturaleza, en un gran número de seres» *(Metafísica*, VII, 13, 1038 *b*, 11-12).

(46) *Sifā'*, II, 486.
(47) *Sifā'*, II, 487.

(48) *Idem.*, *ídem*, 492-493. En el primer problema empieza Avicena por rechazar la teoría de las ideas platónicas, sentado: 1.º Que no es cierto que la naturaleza del universal, considerado en sí sin una condición, no exista en el particular correspondiente. 2.º El universal en sí no es propio ni no propio, sino común. 3.º El universal en sí no está sometido a condición extrínseca alguna. Y 4.º El universal es algo que sin perder su unidad puede existir en muchos.

Los textos de Avicena siguen muy de cerca a los de Aristóteles: «El universal es siempre atributo de algún sujeto» *(Metafísica*, VII, 13, 1038 *b*, 16). «Lo universal no tiene una existencia sustancial, una y determinada, fuera de la multiplicidad de las cosas... Los universales no son naturalezas y sustancias independientes de los seres naturales» (ídem, X, 2, 1053 *b*, 18-22).

(49) *Sifā'*, II, 433. Avicena se ha dado cuenta, con una agudeza extraordinaria, de que Platón había confundido la naturaleza que daba la sustancia con la naturaleza como universal, que es algo que evidentemente no podía conservar en las cosas concretas. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 78-85.

(50) La abstracción, según Avicena, se produce de cuatro modos: 1.º La abstracción sensible. 2.º La abstracción imaginativa. 3.º La abstracción estimativa; y 4.º La abstracción intelectual. La *abstracción sensible* es el primer grado y el más inferior de la abstracción y se produce por medio de los sentidos que no son capaces de abstraer completamente la forma de la materia ni de los caracteres materiales. La *abstracción imaginativa* abstrae completamente la forma de la materia, pero no de los caracteres ma-

teriales concomitantes. La *abstracción estimativa* nos da ciertas imágenes intencionales, que ya no son materiales, como el color. Finalmente, la *abstracción intelectual* depura completamente la forma de la materia en todas sus relaciones (*Sifā'*, I, 290-291).

(51) *Sifā'*, II, 488-489. El proceso por el cual se produce esta abstracción es el siguiente: El espíritu humano posee las formas sensibles que están unidas a particularidades materiales y sensibles, cualitativas y cuantitativas que están en el intelecto intencionalmente ordenadas a las operaciones intelectuales; su peculiar modo de ser es el de una relación intencional de multiplicidad. Sobre estas formas se produce la intervención del Intelecto Agente.

(52) *Sifā'*, I, 356. La pasividad del intelecto en el acto del conocer es sólo relativa; no porque brille el sol vamos a ver sin necesidad de abrir los ojos. Y esto es importantísimo, porque da la clave de toda la dinámica del conocimiento, que Avicena fué el primero en advertir.

(53) Se refiere a la primera parte del *Sifā'*, que antes hemos citado.

(54) *Sifā'*, II, 491. El estado característico de la existencia intencional del universal en el espíritu es su *universalidad*; esta universalidad le es conferida por una relación intencional, y el *universal intencional* es lógicamente predicado de varios individuos concretos y reales, pues considera a los objetos reales individuales *terminus ad quem*, y, en cambio, el universal real metafísico los considera *terminus a quo*.

(55) *Sifā'*, II, 493. Avicena se preocupa de distinguir entre ambos términos por la simple razón de que en árabe *universal* (Kullī) y *colectivo* (al-Kull) pertenecen a la misma raíz (Kll), lo que en árabe pudiera dar origen a alguna confusión.

(56) *Sifā'*, II, 501.

Avicena plantea el problema de los grados metafísicos bajo el siguiente título, que lo es también de uno de los capítulos del *Sifā'*: «Como las ideas extrínsecas al género, son integradas en la naturaleza del género» (II, 495-503). Lo que es extrínseco a la esencia en sentido estricto puede estar contenido implícitamente en la naturaleza que tiene dicha esencia; las diferencias y los caracteres individuales están así, en cierto modo, en el género, pero no entran dentro de su esencia.

(57) *Isārāt*, 131-132.

(58) *Idem*, 14.

(59) *Sifā'*, II, 507-508.

(60) *Mantiq*, 13-14.

(61) *Nachāt*, 12.
(62) *Isārāt*, 16-17.
(63) *Nachāt*, 14-15.
(64) *Mantiq*, 20. Podemos clasificar los predicables de Avicena según el siguiente cuadro:

- Predicables.
  - Caracteres constitutivos . . . .
    - *Género.*
    - *Especie.*
    - *Diferencia.*
  - Caracteres derivados . . . . . .
    - Tienen extensión igual o menor que la especie y se llaman *propio.*
      - Concomitante siempre.
      - Concomitante no siempre.
    - Tienen extensión superior a la especie y se llama *accidente común.*
      - Concomitantes.
      - Accidentales.

(65) *Risālat al-Hudūd*, definición 67. Causa se dice en árabe *ᶜilla*, plural *ᶜilal*; la causalidad se designa por el sustantivo abstracto correspondiente: ᶜilliyya, y el participio pasivo *maᶜlūl* designa lo causado, o sea el *efecto*. El abstracto pasivo: *maᶜlūliyya* designa finalmente el ser de la causalidad.
(66) *Nachāt*, 362.
(67) *Risālat-al-Tabīᶜiyyāt*, p. 4. En relación con sus efectos, las causas se dividen en *esenciales* y *accidentales*, en *potencial* y *actual*, en *próxima* y *remota*, en *particular* y *universal*, en *propia* y *general*. Una causa puede ser *per se*, como el médico es la causa de la curación de un enfermo; o *accidentalmente*, como las medicinas que actúan indirectamente. La causa puede estar *en potencia*, como el médico antes de visitar al enfermo; o *en acto*, como cuando lo cura. Puede ser *próxima*, como la enfermedad es la causa próxima de la fiebre; o *remota*, como la ingestión del alimento que causó la infección respecto de la fiebre. Puede ser únicamente *particular*, como *un* médico determinado es causa de la cura de un enfermo determinado; o *general*, como *todo* médico lo es de la curación de las enfermedades. Finalmente, puede ser *propia*, como el médico es causa propia de la curación; o *general*, como

un hombre por ciertas circunstancias puede ser causa de la curación de otro, pues lo mismo que se dedica en aquel momento a eso puede dedicarse a otra cosa (*Nachāt*, 346).

Todas estas distinciones proceden literalmente—hasta los ejemplos—de Aristóteles: «Se llama causa, ya la *materia* de que una cosa se hace..., ya la *forma* y el modelo... También se llama causa al *primer principio* del cambio o del reposo... La causa es también *el fin*, y entiendo por esto aquello en vista de lo que se hace una cosa... Entre las causas que se aplican a objetos de la misma especie se distinguen ya diversas relaciones. Son *anteriores* o *posteriores*...; ciertas causas están marcadas con el sello de la *accidentalidad*... Y entre las causas accidentales las unas son más *remotas*, las otras son más *próximas*... Se distinguen también las causas *en potencia* y las causas *en acto*» (*Metafísica*, V, 2, 1013 *a*, 24-33 y 1013 *b*, 30 al 1014 *a*, 9.

(68) *Nachāt*, 343.

(69) *Risālat al-Hudūd*, 83-84. Avicena llama a la materia *hayūlā*, transcripción del ὑλή griego. También utiliza para designar a la materia el término māddа. Mādda empieza designando lo que Avicena llama *materia segunda*, que es un sujeto que recibe la perfección uniéndose a otra (*Risālat al-Hudūd*, 84). La raíz *mdd* tiene un sentido general de extensión de aumento: *mādda*, que sería el participio activo de la forma I, indicaría el acrecentamiento de algo. Seguramente, debido a la poca propiedad del término, se recurrió a la transcripción de la ὑλή griega.

(70) *ᶜIsq*, II, 72-73. «Es, por tanto, evidente—decía ya Aristóteles—que la materia es una sustancia» (*Metafísica*, VIII, 1, 1042 *a*, 32).

(71) *Sifā'*, II, 404-405. «En cuanto a la sustancia material—decía Aristóteles—es preciso no perder de vista que si todos los objetos vienen de uno o de muchos elementos primeros, y si la materia es el principio de todos los seres materiales, cada uno, sin embargo, tiene una materia propia» (*Metafísica*, VIII, 4, 1044 *a*. 15-18).

(72) *Nachāt*, 164.

(73) *Al-Chāwhar al-Nafīs*, 259-260.

(74) Esta es la opinión de Platón en el *Timeo*, 30 A.

(75) Lo cita Aristóteles en la *Metafísica*, XII, 6, 1071 *b*, 26, y seguramente se refiere a Orfeo y Hesíodo ;en este último caso sería el *bostezo* de que habla Hesíodo.

(76) Lo cita Aristóteles en la *Metafísica*, I, 5, 986 *b*, 15 y ss., y se lo atribuye a los físicos jonios.

(77) Lo cita Aristóteles en la *Metafísica*, XII, 6, 1071 *b*, 27, y

se lo atribuye también a los físicos jonios. También lo cita Plotino, *Enneadas*, II, 47.

(78) *Sifā'*, II, 477-478. Estas afirmaciones proceden de Aristóteles: «Por lo que precede se ve que todos estos filósofos han tomado por punto de partida la materia» (*Metafísica*, I, 3, 984 *a*, 16-18). «Todos los que suponen que el todo es uno, que no admiten más que un solo principio, la materia; que dan a este principio una naturaleza corporal y extensa, incurren evidentemente en multitud de errores» (Idem, I, 9, 988 *b*, 22-24).

(79) *ᶜIsq*, I, 69.

(80) *Sifā'*, I, 357.

La insistencia con que Avicena vuelve sobre la idea de la materia como receptáculo no es aristotélica, sino neoplatónica, y aun platónica. El mismo Platón designa a la materia a veces con el título de δεχόμενος, y muy semejante a éste es el sentido de mahall (*receptáculo*) en árabe, que en su etimología pudiera asemejarse al χωεά platónico. Cfr. *Timeo*, 50, *d*; y *Enneadas*, II, 4, al principio.

(81) *ᶜIsq*, I, 70.

(82) *Isārāt*, 100.

(83) *Nachāt*, 326.

(84) Idem, 241 y 163; *Isārāt*, 175.

(85) *Risālat-al-Hudūd*, def. 3.ª 83-85. En el *Nachāt* habla Avicena de otra *forma* que no cita la *Risālat al-Hudūd*, la forma completamente privada de materia, ya que el primer ser causado es una inteligencia pura, en tanto que es una forma que carece de toda materia (*Nachāt*, 451).

(86) *Nachāt*, 326.

(87) *Sifā'*, II, 417. La idea de *subsistencia* es de una sutileza extraordinaria, sobre todo en su distinción de la existencia. Avicena la distingue netamente con una claridad que hubieran envidiado muchos escolásticos latinos, algunos de los cuales la creyeron tan sutil que la excluyeron de la pura razón, para considerar que sólo se podía llegar a ella por la razón que es iluminada por la fe en el Dogma de la Encarnación.

Avicena, en cambio, distingue tres sujetos: 1.º El principio sustancial receptivo no constituído para subsistir. 2.º El sujeto propiamente dicho constituído completamente para subsistir *per se*; y 3.º El sujeto existente después que ha recibido los principios que dan las formas. Como la materia es pura receptividad potencial, ha de ser su forma lo que le dé la subsistencia, y por esto este sujeto está constituído por la forma que especifica y la

materia que individualiza, siendo la forma la que le da todos los caracteres esenciales.

También se diferencian esencia y subsistencia, ya que la naturaleza individual *(esencia)* estaba constituída por los caracteres esenciales (género, especie y diferencia), y la subsistencia individual *(substancia)* posee además la materia. Lo *subsistente* (mutaqawwim) es, pues, una sustancia a la que se añade un accidente. Lo subsistente es lo que puede ser objeto de la existencia, pues no pudiendo serlo sus partes separadas, la existencia corresponde, por tanto, al conjunto. Pero como en el conjunto la materia es un simple receptáculo para ser, no puede existir tampoco sin la forma. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 96-98.

(88) *Nachāt*, 241.

(89) Idem, 332.

(90) *ᶜIsq*, II, 72-73.

(91) *Sifā'*, I, 9. Aquí ha vuelto a aparecer Plotino, que decía que «la materia es la pobreza no sólo en riqueza y fuerza, sino también en sabiduría, en virtud, en belleza, en forma, en cualidad. ¿Cómo no sería, pues, deforme, absolutamente fea y absolutamente mala?» *(Enneadas*, II, 4). La forma sería entonces como un piadoso velo para la horrenda materia. Y Avicena lleva aún más allá su comparación de la materia con la mujer deshonrada. Lo mismo que ésta no puede tener un amor puro (ᶜisq), sino un amor carnal y animal (sawq), la materia no posee un amor puro, sino un amor animal hacia la forma.

(92) *Sifā'*, II, 419.

(93) *Isārāt*, 99-100.

(94) *Nachāt*, 337.

(95) *Isārāt*, 101-102.

(96) *Nachāt*, 451-452.

(97) *Sifā'*, II, 405-409.

(98) *Isārāt*, 102-103.

(99) *Manriq*, 20-21.

(100) La *ipseitas* se dice en árabe *huwiyya*; por tanto, se deriva del pronombre personal de tercera persona *huwa*, que tiene en árabe una riqueza expresiva muy fuerte sin traducción posible a las lenguas modernas. Su fuerza expresiva es tanta que el ser *per se*, Dios, es llamado simplemente *El* (Huwa); el ser que es por sí mismo se dirá *huwa, huwa bi-dāti-hi*, y el ser que es por otro, *lam yakūn huwa huwa* (Tafsīr fi-l-sūrat al-Samadiyya, 16). Por lo tanto, el nombre derivado abstracto que se corresponde a *huwa* designará lo que hace que un individuo sea plena y propiamente el mismo, esto es, la *ipseitas*. Mientras *mahiyya* expresa

lo que es común a todos los individuos de una misma especie, *huwiyya* representa lo propio de cada individuo. En el caso del hombre, la *mahiyya* es la humanidad, la *huwiyya* lo que hace que una humanidad determinada sea Pedro, Juan o Sócrates.

Esta distinción la tomó seguramente Avicena de al-Fārābī, que es quien la ha desarrollado. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, páginas 202-204.

(101) *Sifā'*, II, 493-496.

(102) Idem, ídem, 502.

(103) Idem, I, 6. Sobre *māhiyya*, véase nota 26; sobre *mādda*, véase la nota 69; *ustuqus* es transcripción del griego στοιχεῖον.

(104) *Risālat-al-Hudūd*, 84-85.

(105) *Nachāt*, 327-328.

(106) *Sifā'*, II, 407.

(107) *Risālat-al-Hudūd*, 87.

(108) *Sifā'*, II, 412.

(109) *Isārāt*, 13.

(110) *Isārāt*, 143.

(111) *Sifā'*, II, 416-417. El accidente es una circunstancia necesaria, ya que el individuo tiene que realizarse en las cosas que existen y éstas no pueden existir sin accidentes. De este modo, *el accidente es la señal de la individuación y la materia es el principio*. Porque, indudablemente, los accidentes sólo pueden darse en un sujeto de inhesión; es preciso, pues, que la materia individualice la especie y cree este sujeto para que en él se produzcan los accidentes.

Pero entonces, si habíamos quedado también antes en que la materia era común, ¿cómo puede ser ahora nada menos que el principio de individuación? Además, ¿no se ha dicho que los cambios de la materia son puros accidentes? Por esto hay que preparar la materia. Hay dos clases de preparación en la materia: la primera es anterior a la infusión de la forma y se debe a agentes externos; la segunda es posterior a la forma sustancial. La primera proporciona a la materia una potencia próxima para recibir tal forma y no otra, con cuantidad y medida ya predeterminadas. Esta materia ya preparada es la que recibe la forma, de tal modo que no es la forma la que exige una preparación de la materia, sino que la preparación de la materia está ya postulando la forma. De este modo la acción del *Intelecto Agente* es aquí doble: Primero, preparando la materia, y segundo, dando la forma. Después de recibida la forma, la materia sufre una segunda preparación, que es efectuada por la forma, originándose entonces unos accidentes que modifican el cuerpo.

En cuanto a las dimensiones, no agregan nada a la preparación de la materia, ya que son comunes a todos los cuerpos. La *forma corporeitatis*, en cambio, sólo proporciona al cuerpo la capacidad de recibir, pero sin llegar a individualizarlo. Así la cuantificación de la materia como principio de individuación es una condición necesaria, pero no suficiente.

Lo que ocasiona el tránsito de la materia corporal desde su carácter de receptáculo común al de agente individualizador es la determinación que le dan ciertos agentes exteriores; o sea, que la materia está destinada a una forma desde el mismo momento que se separa de la materia común. Es decir: el principio de individuación es la *materia signata quantitate determinata*.

(112) *Isārāt*, 98.

(113) *Sifā'*, I, 353.

(114) *Nachāt*, 366-369.

(115) *Isārāt*, 140-141.

Tampoco la idea de la *posibilidad* entra en el campo de lo contingente en la filosofía de Avicena; lo posible no se considera en relación con una realización de la contigencia, sino en relación con la constitución misma de la cosa; es, por tanto, una cuestión que se refiere a la esencia, a lo que las cosas son en sí. De este modo, *posible* no se refiere a la contingencia de la existencia, sino que es el correspondiente opuesto a lo necesario. Lo posible, pues, es todo aquello que puede existir o no existir; esto es, que por su esencia no postula la necesidad de existir; además, esta posibilidad puede ser de dos clases: *interna* y *externa*. La primera depende de su esencia y siempre debe poseerla el ser posible; la segunda es condición indispensable para su realización y puede o no darse.

(116) *Potencia* (Quwwa) tiene en árabe diversos significados, que Avicena ha procurado fijar. En principio, esta palabra se utilizó para designar las fuerzas sensibles; así, la «quwwa» de un animal es su fuerza vital. Después se designó con este término a las fuerzas físicas; un paso más y se llamó por él a la fuerza de resistencia en el sentido que nosotros decimos «caballo de gran potencia». Avicena utiliza esta palabra en el sentido de *principio de acción*, es decir, en el sentido de fuerza física.

(117) *Nachāt*, 348-349. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1045 *b*, 32-34.

(118) *Sifā'*, II, 469.

Podemos distinguir en la potencia dos aspectos: *la potencia como principio del cambio* y *la potencia como principio activo*

o pasivo. En este segundo sentido presenta Avicena a la potencia activa y a la pasiva en oposición: la potencia activa u operativa es más perfecta en tanto que hace a las cosas estables; las fuerzas físicas, en cambio, ejercen su acción para mantener los cuerpos en sus condiciones naturales. «La potencia—decía ya Aristóteles— ... se distingue... en potencia simplemente activa o simplemente pasiva» (*Metafísica*, IV, 1, 1046 *a*, 16-17).

(119) *Nachāt*, 349-350.

(120) *Nachāt*, 269-270. Aristóteles ya conocía y distinguía estas clases de potencia: así decía: «Se da igualmente el nombre de sabio en potencia hasta al que no estudia» (*Metafísica*, IX, 6, 1048 *a*, 33-35).

(121) *Šifā'*, II, 469-470. Aristóteles había dicho que «la cosa existirá también en potencia si no hay en ella nada, ni en la materia hay nada, que se oponga a que una cosa sea construída» (*Metafísica*, IX, 7, 1049 *a*, 8-10).

(122) *Šifā'*, II, 472.

(123) Idem, ídem, 476-479. Avicena empieza recordando que todo lo que comienza a ser debe haber ido precedido de la *materia* y que la potencia absoluta debe preceder al acto. Ahora bien, ¿qué hay que entender por esa *potencia absoluta?* Avicena cree que la materia es eterna y en todas las cosas corruptibles la potencia precede al acto, pero en las cosas incorruptibles y eternas la potencia es posterior, porque ésta, para existir, tiene que sustentarse en algo. Por lo tanto, *el acto precede a la potencia*, porque las inteligencias separadas preceden a la materia por su mayor jerarquía natural, no temporal, ya que son ellas precisamente las que actualizan la materia.

Así, lógica y realmente, el acto tiene prioridad sobre la potencia. Esta tiene necesidad de algo para actualizarse, y es un defecto, y en cambio, el acto es una perfección; y agrega Avicena, pasando a otro orden: de donde el bien se encuentra siempre en estado de acto y el mal es de algún modo una potencia. La potencia no es un mal absoluto, pero sí un mal relativo en cuanto es privación de algo. El *acto es el bien* porque es el ser; el acto es siempre ser y por esto el Ser Necesario es siempre Ser y siempre Acto, sin mezcla alguna de potencia; es, pues, Acto Puro. Este Acto Puro es la cumbre de toda potencia operativa activa inmediatamente y mediatamente de toda potencia pasiva. De este modo también la distinción de potencia y acto conduce forzosamente a Dios.

Esta concepción procede de Aristóteles, que decía: «Nada de lo que existe en potencia es eterno... Todo lo que es imperece-

dero existe en acto» (*Metafísica*, IX, 8, 1050 *b*, 7-8 y 18). «Es evidente... que la actualidad del bien es preferible a la potencia del bien.» (Idem, ídem, 9, 1051 *a*, 14-5.) «El no-ser es lo falso.» (Idem, ídem, 10, 1051 *b*, 1-2.)

(124) *Isārāt*, 144.

(125) Idem, 141.

(126) *Nachāt*, 383-384.

(127) *Isārāt*, 141-142.

(128) *Sifā'*, II, 582-583.

(129) *Nachāt*, 282-283.

(130) *Sifā'*, II, 299.

(131) *Isārāt*, 144-145. Toda la filosofía de Avicena postula la existencia de Dios. La razón es bien evidente: en una filosofía como la suya, en la que no cabe contingencia posible, donde todo es necesario, o se afirma la existencia de Dios por el cual todo es necesario, o, por el contrario, todas las cosas necesarias, al serlo por sí solas, son Dios. Aparte de esta exigencia de conjunto de su filosofía hay otra que procede de una de las más agudas aportaciones de Avicena al pensamiento filosófico: la de la distinción de la esencia y la existencia. En cuanto la existencia sea extrínseca de la esencia ésta tiene que recibir la existencia de algo externo; y como este algo no puede ser de la misma constitución de las esencias a las que ha de dar el ser, ni inferior, tiene que ser algo que posea el ser necesariamente: Dios. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 112-117.

(132) *Alcorán*, XLI, 53.

(133) *Isārāt*, 146-147.

Desgraciadamente, Avicena no ha desarrollado el argumento ontológico con la riqueza de matices con que ha desarrollado otros puntos de su filosofía. La causa es la siguiente: los hombres corrientes—dice—deben alcanzar la prueba de la existencia de Dios a través de las cosas creadas y sensibles, *per ea quae facta sunt*—diríamos nosotros—; y por esto la filosofía, que va dirigida a todos las hombres en general, sólo utiliza estas pruebas. Pero los sabios tienen un camino más alto y más elevado para llegar a esta prueba prescindiendo del testimonio que los seres dan del Ser, para alcanzarla por el simple análisis de lo *que es* el Ser. Pero como esta prueba queda reservada a los sabios no es preciso desarrollarla en la filosofía. Cfr. nuestro trabajo *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena*. Edt. ct.

(134) *Isārāt*, 145.

(135) La *haecceitas* de los escolásticos latinos se dice en árabe

anniyya. Si concebimos el ser de la *ipseitas* no como una sustancia existente realmente, sino como una esencia realizada particularmnte, tendremos la anniyya.

Anniyya la encontramos empleada ya por Himsī y al-Kindī para traducir en la supuesta *Teología de Aristóteles* la locución griega τὸ ὅτι, τὸ τί ἦν εἶναι; pero Avicena la utiliza con otro significado. En el *Kitāb Utūlūchiyya* o pseudo *Teología de Aristóteles*, anniya representa la esencia. (Cfr. *Die sogenante Theologie von Aristoteles*, edt. Dieterici, Leipzig, 1882, pág. 12).

(136) Esencia *(quidditas)* se dice en árabe, como ya hemos indicado, *māhiyya*, que es el femenino de *mā huwa* (¿qué es lo que es?).

(137) *Sifā'*, II, 579-581.

(138) Idem, ídem, 585-586.

(139) *Alcorán*, CXII, 1.

(140) *Al-Risālat-fī tafsīr al-Samadiyya*, 16-17. Lo mismo que refiriéndonos a la esncia del sujeto real abstracto, decimos que posee la *haecceitas* (anniyya), refiriéndonos a la esencia del sujeto real concreto, Dios posee la *ipseitas* (huwiyya), que se refiere a la sustancia *individual*.

(141) *Al-Samadiyya*, 20-21.

(142) *Isārāt*, 142-144.

(143) *Nachāt*, 373-374. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1074 *b*, 22 al 1075 *a*, 4.

(144) *Alcorán*, XXVIII, 88.

(145) *Sifā'*, II, 586.

(146) *Nachāt*, 398-400. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1074 *b*, 22 al 1075 *a*, 4.

(147) *Isārāt*, 140.

(148) Idem, 146. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1074 *b*, 22 al 1075 *a*, 4.

(149) *Sifā'*, II, 587.

(150) *Nachāt*, 373. Cfr. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, X, 9. 1179 *a*.

(151) *Nachāt*, 400-401.

(152) *Isārāt*, 197. El término escogido por Avicena, *ibtihāch* es extraordinariamente acertado y expresivo e indica algo así como la alegría que hace brillar a los rostros reflejando en ellos la dicha interna.

(153) *Nachāt*, 402. Cfr. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, VII, 5.

(154) *ᶜIsq*, I, 72-73.

(155) *Nachāt*, 408-409. El Ser Necesario al ser *el Ser*, *el Bien*,

la Belleza, la Inteligencia y *el Amor*, es también la *Vida*. La *Vida* está constituída ante todo por lo que caracteriza a los seres vivos en sus más altos grados: por sus supremas facultades intelectuales, y éstas nadie mejor que Dios las posee en su más alta perfección. Todos los seres poseen una vida, pero cuanto más perfectos son estos seres, más intelectual es su vida. Así, en Dios la vida se identifica con la *Ciencia*, pues la Vida de Dios, como ya había señalado Aristóteles, es una vida estrictamente teorética, contemplativa. Pero como la vida que Dios vive no es nada extrínseco a El, sino que es El mismo su vida, ésta es su esencia, y por eso podemos decir que Dios es la Vida (Cfr. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, X, 8, 1178 *b*, 20).

(156) *Nachāt*, 410-412. Cfr. Aristóteles, *De Coelo*, II, 12, y *Etica a Nicómaco*, VII, 15.

(157) *Sifā'*, II, 591-594. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, páginas 121-127.

(158) *Alcorán*, XXXIV, 3.

(159) *Nachāt*, 403-404.

(160) *Isārāt*, 185.

(161) *Nachāt*, 409-410. La esencia Divina es la causa ejemplar necesaria de la Creación, pero también es su causa formal, en tanto que la Creación es necesaria. En la esencia Divina se encuentra la existencia en acto de todos los seres posibles; de un modo *eminente*, en cuanto que es su fuente; de un modo *virtual*, en cuanto depende de una fuerza divina que actúa inmediatamente; de un modo *intencional*, como objeto conocido desde siempre y para siempre, en tanto que son efectos que necesariamente han de resultar de unas causas.

(162) *Nachāt*, 386-390. Al ser la Creación necesaria tiene que ser mantenida y conservada. El *Alcorán* también lo afirma así: «Ciertamente, Dios mantiene los cielos y la tierra, a fin de que permanezcan.» (*Alcorán*, XXXV, 39.) Para Avicena, la creación es *ab aeterno*, porque al ser necesaria, esto es, exigida por la esencia misma del Creador, tiene que existir desde siempre, pues si no lo fuera así, Este tendría, antes de la Creación, algo menos o después algo más. Por la misma razón tiene Dios que mantener la Creación en tanto que ésta es causada.

(163) *Sifā'*, II, 524.

(164) Idem, ídem, 628.

(165) *Nachāt*, 432.

(166) *ᶜIsq*, VII, 88-90. La acción creadora de Dios no sólo se extiende para crear y conservar todos los seres, hasta las partículas más pequeñas del mundo corruptible, sino que al mismo

tiempo es una *iluminación* (Tachallī), una *luz intelectual* (isrāq). Todos los seres inteligibles son por sí mismos luz, y el *Ser inteligible* por excelencia es esencialmente *la Luz*; y como Luz extiende su Iluminación sobre todos los seres. De éstos los más inferiores sólo reciben el impulso creador, pero los seres dotados de inteligencia reciben también la *Claridad* que emana del Ser Creador; y se volverán a Este más o menos intensa y directamente, según estén más o menos atados a la materia.

(167) *Risālat al-Nirūziyya*, 137. La Creación se dice en árabe de distintas maneras. Se llama Creación: 1.º A la procedencia de una cosa de otra (takwīn); o sea, a la *generación*. Pero propiamente hablando, esta generación no es una creación, sino una transformación. 2.º A la creación propiamente dicha respecto de la inteligencia (ibdā°); y 3.º A la creación propiamente dicha respecto de los seres físicos (Jalq). *Jalq* es el equivalente del *Bara'* bíblico; pero a veces *ibdā°* se utiliza también en el mismo sentido.

(168) Proceder de la nada, se dice en árabe *°an al-°adam*, que literalmente se corresponde absolutamente con la expresión latina *ex nihilo*; *°an*, en árabe, tiene el mismo sentido de procedencia y dependencia que el *ex* latino, y ambos son mucho más rigurosos que nuestra preposición *de*.

(169) *Isārāt*, 147-153.

(170) *Jalq* se emplea en el *Alcorán* con el sentido de creación ex nihilo, como equivalente del *bara'* del *Génesis*. Ahora bien, filosóficamente Avicena reduce su extensión y sólo considera *Jalq* a la creación mediata y en especial a la creación del ser compuesto de materia y forma (*Risālat al-Hudūd*. 101). *Jalq*, sin embargo, cae dentro del concepto de *ibdā°*, que engloba también a *takwīn*.

(171) *Ihdāt*, en sentido general, quiere decir *comenzar a ser*; en un sentido más restringido hay que distinguir en el *ihdāt* dos aspectos: el temporal y el intemporal. La *producción temporal* (ihdāt zamānī) quiere decir crear algo que antes no existía; la producción intemporal (ihdāt lā zamanī lāhu) significa dar el ser a una cosa.

(172) *Risālat al-Hudūd*, 101-102.

(173) *Nachāt*, 363-364. Si ahora quisiéramos hacer una jerarquía de los seres por su relación con la creación tendríamos: 1.º El Ser Necesario Creador (Muhdit); y 2.º Los seres creados (muhdatūn). Y éstos los subdividiríamos por el modo de la Creación: 1.º Los seres creados inmediatamente (mubda°ūn); y 2.º Los seres creados mediatamente, que serían mujlūqāt, en cuanto que compuestos de materia y forma eran creados original-

mente y mutakawwanūn en cuanto a sus cambios sustanciales. En todos ellos lo que esencialmente hay de común es el recibir el paso del no ser al ser por la esencia del Creador.

(174) *Tafsīr al-muʿawwadat al-'ūlā*. Edt. en la col. *Chāmiʿ al-Badā'iʿ*, edt. ct., págs. 24-26. La Creación, según Avicena, más que lo que nosotros entendemos como tal en sentido cristiano, es una emanación. Sin embargo, el *Alcorán*, respecto a la Creación, es tan tajante y concluyente como el *Génesis*. La Creación de que habla el *Alcorán* es la Creación *ex nihilo sui et subjecti* (*Alcorán*, VI, 72; VII, 52; X, 3; XI, 9; XIV, 22; XVI, 3; XXV, 60; XXIX, 43; XXX, 7; XXXII, 3; XXXV, 17; XXXIX, 7; XLI, 8-11; XLVI, 2; LVII, 4; LXIV, 3). Cfr. *La Metafísica de Avicena*, páginas 133-137.

(175) *Sifā'*, II, 601.

(176) *ʿIsq, VII*, 87-90. La Creación es un concomitante (lāzim) de la Esencia divina; es un carácter que emana forzosamente de la esencia del Ser Necesario. Ahora bien, ¿cómo se produce esta emanación? El capítulo *Acerca de la procesión de todos los seres*, lo titula «Fī sudūr al-asyā', *de la emanación de todas las cosas*, y se supone que en éstas entrarían también las cosas materiales. Sin embargo, el término *emanación*, por sí mismo, no obliga necesariamente al panteísmo. Así, Santo Tomás emplea *emanatio* y *processio* como términos que encierran la creación y procesión de las personas de la Santísima Trinidad (*De Potentia*, Q. X, art. 1, in corp.). Igualmente, Sertillanges y otros comentaristas modernos de Santo Tomás, e incluso el propio Gilson, lo utilizan para hablar del ser tomándolo de Santo Tomás.

(177) *Nachāt*, 448-450.

(178) Idem, 450-453.

(179) *Nachāt*, 453-455. Así Avicena, no habiendo querido introducir dos modos en el ser necesario, ha tenido que introducirlos en la Primera Inteligencia engendrada, para así explicar la multiplicidad de seres en el mundo, pasando de Inteligencia en Inteligencia y de esfera en esfera hasta llegar al Intelecto Agente que gobierna las almas humanas. De este modo expone Avicena su teoría de las diez esferas con sus diez inteligencias puras y sus diez almas motrices; estas inteligencias son: 1.ª La esfera de las estrellas más lejanas; 2.ª La esfera de las estrellas fijas; 3.ª La esfera de Saturno. 4.ª La esfera de Júpiter. 5.ª La esfera de Marte. 6.ª La esfera del Sol. 7.ª La esfera de Venus. 8.ª La esfera de Mercurio. 9.ª La esfera de la Luna; y 10.ª La esfera del mundo sublunar. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 143-150.

(180) *Risālat al-Nirūziyya*, 136-137.

(181) *Nachāt*, 460-461.

(182) *Mantiq*, 6-7. A los seres inmateriales pertenecen ciertas especies de ángeles que ni son materia ni tienen relación con la materia; estos ángeles son las esencias más próximas esencialmente al Creador y forman los *querubines*, a los que siguen en jerarquía los ángeles que cuidan del cielo y de los tronos.

(183) *Sifā'*, II, 490.

(184) *Itbāt al- Nabuwāt*, 128.

(185) *Aqsām al-ᶜUlūm*, 113-114.

(186) *Nachāt*, 492-493. Ha sido precisamente Avicena quien recogiendo la concepción de los ángeles de al-Fārābī le ha dado una estructura definitiva que fué la que pasó a la escolástica latina.

(187) *Nachāt*, 460-461. El Intelecto Agente (ᶜAql al- Faᶜāl) es llamado por Avicena Wāhib al Suwar, *domador de formas* (Idem, 460, y *Sifā'*, II, 624).

(188) *Nachāt*, 162. Avicena designa el alma con el término *nafs*, que no es sinónimo de *rūh*. La diferencia que hay entre los términos árabes *nafs* y *rūh* es semejante a la que hay entre los hebreos *Nefes* y *Ru' ah*; y filosóficamente se corresponde casi con la que hay entre los términos griegos νοῦς y ψυχή. El *rūh* es la causa de la vida; el *nafs* es lo que confiere la racionalidad. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 151-156.

(189) *Isārāt*, 121.

(190) Idem, 176.

(191) *Sifā'*, I, 280.

(192) *Nachāt*, 161-162.

(193) Idem, 258.

(194) *Sifā'*, I, 278.

(195) Idem, ídem, 287.

(196) Idem, ídem, 348-349.

(197) Idem, ídem, 353-354.

(198) *Risālat al-Hudūd*, def. 3.ª Esta doctrina procede de Aristóteles. Cfr. *Segundos Analíticos*, II, 19, 100 *b*, 5 y ss.; *De Anima*, III, 4, 429 *a*, 27; Idem, ídem, 10, 433 *d*, 13.

(199) *Aqsām al-ᶜUlum*, 105.

(200) *Nachāt*, 270. Cfr. Aristóteles, *De Anima*, III, 5, 430 *a*, 10.

(201) *Nachāt*, 277-279.

(202) *Segundos Analíticos*, II, 19, 100 *b*, 5.

(203) *Risālat al-Hudūd*, def. 3.ª Esta inteligencia que tan confusamente define Avicena es a la que se refiere Aristóteles cuando dice: «En resumen, la inteligencia en acto son las cosas del intelecto» (*De Anima*, III, 7, 431 *b*, 16-17).

(204) *Nachāt*, 272. *Risālat al-Hudūd*, def. 3.ª

(205) *Nachāt*, 315-316.

(206) *Sifā'*, I, 356-357. Cfr. *La Metafísica de Avicena*, páginas 156-159.

(207) *Alcorán*, XXIV, 35.

(208) *Itbāt al-Nubuwāt*, 125-128. Aparte de la sutileza del comentario y de la interpretación del texto, éste nos aclararía todos los problemas, si no fuera por la frase en que nos dice que el aceite arde *casi sin tocar al fuego*, lo que supone que aunque sea en mínima parte, de algún modo la inteligencia adquirida es también potencial y se actualiza por el leve contacto del Intelecto Agente, como el aceite por el casi contacto del fuego.

(209) *Isārāt*, 129.

(210) *Sifā'*, I, 361. La iluminación profética puede tener lugar de dos modos: 1.º Por medio del contacto intelectual que tiene el alma humana con las inteligencias de los seres superiores; y 2.º Por medio de un contacto sensible con ángeles u otros espíritus superiores, como la revelación que el Profeta Mahoma recibió de Gabriel. El estudio del modo cómo tiene lugar esta revelación constituye la al-wahy, que es, según Avicena, una ciencia metafísica. En su estudio se nos presentan los siguientes problemas: 1.º ¿Quiénes son los espíritus que hacen la revelación? 2.º ¿Cómo tiene lugar la revelación?; y 3.º ¿Qué propiedades tiene el profeta?

Los espíritus que hacen la revelación son, o las sustancias espirituales, las inteligencias puras y en especial el Intelecto Agente, o los ángeles corpóreos. La revelación se produce de muy distintos modos; la profecía es la suma de la perfección humana, y más aún—y esto es lo importante—, trasciende esta perfección y el límite de los simples conocimientos humanos; o sea, en nuestra terminología, es algo sobrenatural.

(211) *Itbāt al-Nubuwāt*, 123-124.

(212) *Nachāt*, 502.

(213) *Itbāt al-Nubuwāt*, 124.

(214) *Nachāt*, 499-560. ¿Por qué esta misión es encomendada a los hombres y no a los ángeles? Porque es preciso que el profeta sea un hombre, debido a las características de la psicología personal y colectiva; pero es preciso que sea un hombre dotado de ciertas peculiaridades que lo distingan de los demás.

(215) *Sifā'*, II, 642.

Para la bibliografía sobre Avicena, cfr. *La Metafísica de Avicena*, pp. 222-236.

INDICE

Págs.

AVICENA.—SOBRE METAFÍSICA.